PUBLICACION TRIMESTRAL DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES

LA CIENCIA TOMISTA

NÚM. 260
OCTUBRE - DICIEMBRE
1956

Sumario

Revelación profética con inspiración bíblica, por Fr. Manuel de Tuya, O. P.... 473

Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca, por Fray V. Beltrán de Heredia, O. P. 507

San Ignacio de Loyola, al servicio de la Iglesia, por el P. Jesús M. Granero, S. I. 529

Comentarios:

Otra vez el problema teológico, por Fray David L. Greenstock, T. O. P. 573

Notas Críticas:

La Teología Sacramental, por Fr. David L. Greenstock, T. O. P. 601

Joaquín Sabater March, Pbro.: *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*, por Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P. 612

Bibliografía 619

Libros recibidos 653

Indice del Tomo octogésimo tercero. (Enero-Diciembre de 1956) 657

Director: R. P. Manuel de Tuya, O. P.
(Convento de San Esteban, Apartado 17.-Salamanca)

Consejo Interprovincial

R. P. Emilio Sauras, O. P.
(Cirilo Amorós, 56.-Valencia)

R. P. Desiderio Diez de Triana, O. P.
(Convento de Santa Cruz.-Granada)

R. P. Emiliano Salvador, O. P.
(Convento de Santo Tomás, Apartado 10.-Avila)

Secretaría y Administración

Apartado 17.—Salamanca (España)

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE 1956 — Núm. 260

Revelación profética con inspiración bíblica

La inspiración bíblica es el elemento sobrenatural que se da al hagiógrafo para juzgar «cum certitudine divina» una verdad. Esta puede ser natural o sobrenatural, pero recibida por vía humana, v. gr. tradición, o puede ser una verdad que se le *revela* directamente al hagiógrafo-profeta. Por eso, interesa a este propósito ver el modo cómo Dios *revela* al profeta una verdad, y luego ver cómo actúa la inspiración bíblica en la revelación profética.

Santo Tomás, al hablar de las gracias «carismáticas», dice: «Todas las que pertenecen al conocimiento pueden ser comprendidas bajo la profecía (*Summ Theol.* II-II, q. 171, introduc.)

El *profeta*, tal como aparece en la Escritura, tiene funciones ordinarias y extraordinarias.

Estas últimas son las menos frecuentes, pero las más características: son la «revelación» que recibe de Dios y los oráculos que pronuncia. Por eso, sus principales nombres vienen de esta función extraordinaria, pero característica. Así se lo llama: «nabí» (locutor, anunciador), «roeh» (vidente); y en Oseas (9, 7) se lo nombrará como el «isch haruah» (hombre del Espíritu), debido a la acción del Espíritu sobre él (1).

---

(1) Cf. H. HÖPFL, O. S. B.: *Introductio specialis in Vetus Testamentum* (1946), pág. 387-408.

La misión ordinaria era ser el celoso maestro de la ley de Yahweh, corrector y predicador de la misma.

Aquí se considera el profeta en su misión extraordinaria: en las *revelaciones* que recibe y que ha de comunicar.

Y para ello basamos esta exposición en el comentario que a este respecto de la «profecía» hace Santo Tomás, en la *Summa Theologica* (II-II, q. 171-174) y en el tratado *De Veritate* (q. 12, artíc. 1-14), lo mismo que teniendo en cuenta los otros lugares en que se tocan más o menos estas cuestiones: *In Isaiam* (1, 1; 6, 1), *In I Cor.* (Cap. 14), *In II Cor.* (12, 1), *Cont. Gentes* (III, cap. 154).

Objeto de la revelación profética

Santo Tomás razona el objeto de la revelación profética de la siguiente manera:

> «Lo que se manifiesta por alguna luz se puede referir a todo aquello a lo que esta luz se puede extender...
>
> El conocimiento profético se realiza por luz divina, con la cual se pueden conocer todas las cosas, tanto divinas como humanas, espirituales o corporales... Y, por eso, la revelación profética se extiende a todo esto...
>
> Sin embargo, se ha de considerar que la profecía se refiere a las cosas que están alejadas de nuestro conocimiento. Y así *tanto más propiamente pertenecen a la profecía cuanto más alejadas están del conocimiento humano*» (II-II, q. 171, a. 3).

Y de éstas existe un triple grado:

a) Las cosas que son ignoradas de una persona particular, pero no de los hombres.

b) Las que exceden al conocimiento de todos los hombres, no porque no sean cognoscibles en sí, sino por defecto de la potencia del hombre, por ser sobrenaturales. Así el misterio de la Santísima Trinidad.

c) El «último grado» es el que es ajeno al conocimiento por parte de los hombres, por no tener existencia en sí mismas, como son los «futuros contingentes».

Y así, conforme al principio antes establecido, concluirá Santo Tomás, que a la revelación profética:

«Propiissime pertinet revelatio eventuum futurorum» (II-II, q. 171, a. 3).

Mientras que las revelaciones de cosas que, siendo conocidas por los hombres, son desconocidas por un individuo en concreto, de éstas dice que:

«Non sunt prophetabilia simpliciter» (*De Veritate*, q. 12, a. 2).

Después de establecer la mayor o menor razón de profecía —revelación—que tienen las cosas que se comunican, hará ver cuál es la razón de la economía divina en la revelación que hace, incluso de cosas cognoscibles o conocidas. Dice así:

«El don de la profecía se da para utilidad de la Iglesia, como se ve en I Cor. cap. XII. Por lo que el conocimiento de todas aquellas cosas que pueden ser útiles *ad salutem* son materia de la profecía, sean pasadas, futuras, eternas, necesarias o contingentes. Por el contrario, aquellas que no pueden referirse *ad salutem* son ajenas a la materia de la profecía... Digo necesarias *ad salutem*, sea que sean necesarias a la instrucción de la fe, sea para la información de las costumbres. Pues muchas cosas que están demostradas en las ciencias, pueden ser útiles para esto, v. gr. la incorruptibilidad del intelecto, y también aquellas cosas que al considerarse en las criaturas, llevan a la admiración de la divina sabiduría y (divino) poder. Y así vemos que en la Sagrada Escritura se hace mención de estas cosas» (*De Veritate*, q. 12, a. 2).

La revelación profética tiene, pues, por objeto el comunicar todas las cosas necesarias o útiles *ad salutem*, sean éstas sobrenaturales o naturales, conocidas ya o desconocidas. Es la Providencia de Dios que mira a la utilidad sobrenatural de la Iglesia.

Pero el mismo Santo Tomás hará una observación de gran interés en la valoración de las cosas reveladas y que pueden de suyo ser conocidas naturalmente. Dice:

«Las cosas que pertenecen a la sapiencia y ciencia, y la interpretación de las palabras, pueden naturalmente ser conocidas por el hombre, pero por la ilustración de la divina luz se manifiestan de un modo más alto [«altiori modo manifestantur»] (II-II, q. 171, a. 3, ad 2).

Aun las cosas que el profeta conoce naturalmente, al recibir para su comprensión luz sobrenatural, tienen un modo más alto y digno de conocimiento, y posiblemente de penetración.

La revelación bíblica no requiere en el sujeto que la recibe preparación natural

Cuando Santo Tomás aborda esta cuestión la plantea en el sentido *absoluto,* es decir: si, absolutamente, para recibir la revelación se requiere alguna disposición conveniente, tal como no estar destituído de los sentidos, tener una imaginación apta, una mente dispuesta, atenta; unas pasiones no vehementes, lo que supone radicalmente un buen organismo, y junto con ello, una cierta cultura que sea a un tiempo vehículo de recepción y clave de interpretación (II-II, q. 172, a. 3, ad 3).

Pero planteado el problema en *absoluto* nada de esto se requiere. Porque la revelación es obra sobrenatural de Dios. Es verdad que va a ser recibida en un instrumento vivo y racional, y como esté inhábil para recibir esta comunicación, que se le va a hacer al modo humano, ya que es un efecto de la «synkatábasis» divina en amoldarse al modo del instrumento y al modo de los destinatarios a los que se dirige, conforme a aquel principio de Santo Tomás, recogido por Pío XII: «En las Escrituras las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres» (Cfr. Santo Tomás: *Comm. ad Haebr.* cap. I, lect. 4 (2), resultaría que la comunicación iba a quedar boicoteada por la ineptitud del instrumento.

Pero si la *conveniencia* de esta aptitud del instrumento se ve, y, por otra parte, no se requiere que la tenga, en absoluto, el sujeto *ex se,* es porque Santo Tomás hace ver que si Dios en el orden natural, corporal, puede, sin disposiciones previas en un sujeto, infundir *in instanti* «la materia, la disposición y la forma», de igual manera «en los efectos espirituales no requiere ninguna disposición, sino que puede simultáneamente, con el efecto espiritual, inducir la disposición conveniente, requerida por el orden de la naturaleza» (II-II, q. 172, a. 3).

---

(2) «Divino afflante Spiritu», cf. E. B. n. 565.

Y lo hace ver con un ejemplo: la resurrección de un muerto. Esto se realiza instantáneamente. Pero el cadáver—«materia»—no está apto para recibir el alma—«forma»—. Y, sin embargo, Dios sobrenaturalmente, e instantáneamente, prepara la materia de aquel organismo muerto y le infunde el alma, resucitándolo.

De igual modo, la revelación, «que es don del Espíritu Santo, exige que, juntamente con el don de profecía (revelación) se le dé también la disposición natural conveniente para la profecía» (*De Veritate,* q. 11, a. 4).

Y aun hará ver Santo Tomás, conforme a lo que se lee en I Corintios que: «Dios eligió... la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes, y... lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es» (I Cor. 1, 27-28), que «El don de la profecía (revelación) se distribuye ordenadísimamente por Dios; y también pertenece al orden de esta distribución, el que a veces se confiera a aquellos que parecen máximamente indispuestos a este oficio, para que así se atribuya a la virtud divina» (*De Veritate,* q. 12, a. 4, ad 6).

Lo cual se ve cumplido en el profeta Amós, el cual era «pastro» (Cf. Am. 1, 1; 7, 14). El mismo dice en su libro: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta; soy boyero y hábil en preparar higos de sicomoro» (Am. 7, 14). Y, sin embargo, añade él mismo: «Yaweh me tomó de detrás del ganado, y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo Israel» (Am. 7, 15). De pastor quedó transformado en profeta de Yaweh.

Desde el punto de vista del *uso* de la revelación que ha de comunicarse, puede decirse análogicamente lo mismo: si el profeta no tiene las condiciones naturalmente requeridas para el uso sobrenaturalizado de su trasmisión, Dios se las concede. Pues se trata de una revelación para ser oficialmente trasmitida, y ésta es una gracia *infalible* de Dios en orden a su realización.

La revelación profética no requiere en el sujeto santidad de vida

Santo Tomás hace ver que la revelación profética, de suyo, no requiere santidad de vida por dos razones:

a) Porque lo que puede estar sin caridad, puede estar sin «gracia santificante», que es la íntima raíz de la santidad perso-

nal. Y esto sucede en el caso de la revelación profética y bíblica. Porque revelación y caridad pertenecen a dos potencias distintas: la caridad pertenece a la voluntad; la revelación, como conocimiento que es, a la inteligencia. Pero manifiestamente se puede conocer sin tener caridad.

> «La bondad del hombre consiste en la caridad, por la que se une a Dios. Y todo lo que puede estar sin caridad, comunmente se puede encontrar en buenos y malos. Y en esto se ve especialmente la divina bondad, que usa tanto de los buenos como de los malos para realizar su propósito. Y, por tanto, a unos y a otros... reparte los dones que no tienen necesaria dependencia con la caridad. Pero la profecía no tiene una necesaria unión con la caridad... Porque la profecía está en el entendimiento y la caridad en el afecto. Pero el entendimiento es anterior al afecto. Y así la profecía y otras perfecciones del entendimiento no dependen de la caridad» (*De Veritate*, q. 11, a. 5; *Summ.* II-II, q. 172, a. 4).

b) Pero se ve también esto porque la revelación profética y bíblica es una gracia «carismática» que se da directamente para utilidad de la Iglesia, y no para la santificación personal. «No se ordena directamente a que el afecto del mismo profeta se una a Dios, que es a lo que se ordena la caridad» (II-II, q. 172, a. 4; *De Veritate*, q. 12, a. 5).

Es verdad que hay un conocimiento sobrenatural que no puede tenerse sin la gracia y la caridad, ya que es causado por los dones del Espíritu Santo. Pero esto no obsta a la doctrina antes expuesta. Ya que este conocimiento, aun en los casos que diese una verdadera revelación, de suyo, no es «carismático», sino que tiende a la santificación personal del sujeto. Por lo que el caso no es el mismo (Cf. *De Veritate*, q. 12, a. 5, ad 2 y ad 1).

Si esta fundamental santificación del hagiógrafo-profeta, lo mismo que un cierto grado de desarrollo en su santificación, no es necesario, en absoluto, para la revelación bíblica, sin embargo hay una máxima conveniencia—moral exigencia—si se atiende «a las pasiones del alma y a las acciones exteriores, por lo que alguno es impedido en la profecía a causa de la malicia de las costumbres» (II-II, q. 172, a. 5).

Y la razón la alega el mismo Santo Tomás: «Para la profecía (captación de la revelación profética) se requiere una má-

xima elevación de la mente para la contemplación de las cosas espirituales, la cual se impide por la vehemencia de las pasiones y por la desordenada ocupación en las cosas exteriores» (II-II, q. 172, a. 5).

Y aún destacará en concreto que entre los pecados que impiden el «uso» de la revelación profética, están los pecados carnales, ya que éstos producen la «hebetudo mentis», el embotamiento psíquico: «Puesto que los pecados carnales retraen totalmente la mente de lo espiritual, se sigue que el que esté esclavizado de los pecados de la carne se hace inepto para la profecía, cuya revelación requiere suma espiritualidad de la mente» (*De Veritate*, q. 12, a. 5).

Es una doctrina basada toda ella en que Dios toma al hagiógrafo-profeta con su psicología humana. Y la ocupación desordenada en cosas exteriores, que distrae la atención mental, y la sensualidad que oscurece la limpidez del espíritu, lo mismo que las pasiones desordenadas de ira, ambición, venganza, etc... que ponen el espíritu fuera de sí, impiden esa serena y límpida atención del espíritu que es necesaria para captar las comunicaciones sobrenaturales, tantas veces de altísimos misterios.

Sin embargo, no exige esto el que Dios comunique sus carismas de revelación a los moralmente más habilitados. La revelación es don gratuito de Dios, que no puede ser exigido por nadie, ni por sus condiciones morales. El mismo Santo Tomás lo destaca a este propósito: «Los dones divinos—dice—no siempre se dan a los que son absolutamente mejores, sino a los que son óptimos cuanto a la percepción de tal don. Y así Dios concede el don de profecía a los que juzga conveniente darlo» (II-II, q .172, a. 5, ad 4). Y aun dirá: «No cualquiera que sea bueno es más apto para recibir la profecía que cualquier pecador. Pues algunos que no tienen caridad tienen las mentes más aptas para percibir las cosas espirituales, como cuando están ajenos de cosas carnales y terrenas, y tienen una inteligencia clara. Mientras que otros que tienen caridad pueden estar implicados en negocios terrenos o practicar la vida conyugal, o no tener un intelecto naturalmente perspicaz. Y, por tanto, a veces, a causa de tales condiciones, se da el don de profecía a algunos malos, el cual se retrae de algunos buenos» (*De Veritate*, q. 12, a. 5, ad 6).

Sólo Dios es causa de la revelación profética

Esta conclusión es evidente. Siendo, por hipótesis, la *revelación* un hecho sobrenatural, sólo Dios puede manifestarla, sólo Dios puede ser causa de ella.

Pero este punto es tratado por Santo Tomás en dos artículos mirando a rechazar una aparente revelación profética: una *natural* y otra *preternatural*.

a) *Natural*. La profecía, y, por tanto, su revelación correspondiente, puede ser de un acontecimiento futuro en *sí mismo* o en *sus causas*. En *sí mismo*, es decir, el acontecimiento futuro en su misma realización sólo puede ser conocido ciertamente por revelación, ya que sólo está presente a la vista de Dios en su eternidad. Pero un acontecimiento futuro en *sus causas* puede, en ocasiones, ser percibido por la inteigencia humana, que por su finura de penetración y por su experiencia puede calcular —*saber*—lo que haya de suceder. Como el médico puede predecir el futuro de un enfermo por razón del curso de la enfermedad que tiene. E incluso, en otro orden de acontecimientos—formas de conducta, futuros políticos, cálculo a suceder en negocios económicos, etc...—, se pueden predecir a más o menos distancia sucesos futuros. Una de las características del «genio» es precisamente ver a distancia el curso de los acontecimientos. Profeta natural había que llamar en visión política el anuncio que a tanta distancia de los acontecimientos de nuestros días hizo Donoso Cortés.

Y observará Santo Tomás que «cuando el alma abstrae de las cosas corporales se hace más apta para percibir... los sutiles movimientos, que por impresión de las causas naturales quedaron en la imaginación...» Y citando a San Gregorio, nota que el «alma, al acercarse a la muerte, preconoce ciertos futuros por sutilidad de su naturaleza», en la forma dicha (*Summa Theol.* II-II, q. 172, a. 1, ad 1).

Un anuncio de este tipo ¿es profecía? Podría deslumbrar a algunas mentes superficiales y engañarlas. Pero sólo en un sentido impropio se lo puede decir. Santo Tomás la llamará en este sentido impropio «profecía natural» (*De Veritate*, q. 12, a. 3). Pero no es profecía, porque no es manifestación de una verdad

por *revelación* de Dios, sino que es deducción más o menos científica—efectos previstos en las causas naturales—, según la posibilidad de cálculos.

Santo Tomás sintetizará que esto no es profecía, por lo siguiente:

a) Porque la profecía (revelación) verdadera puede ser de cualquier evento. El conocimiento natural—profecía natural—sólo puede ser de algunos eventos: sólo de aquellos a los que se puede extender el conocimiento natural.

b) Porque la profecía es hecha según «verdad inconmovible», mientras que los vaticinios naturales son falibles (*Summa Theologica,* II-II, q. 172, a. 1).

No es, pues, este tipo de manifestaciones *naturales,* profecía, sino *ciencia* humana. La comunicación que una persona hiciese de este tipo de conocimientos «geniales» ,no era verdadera comunicación de revelación profética.

b) *Preternatural.* Puede haber otro tipo de conocimiento, deslumbrador, que sea hecho por medios, no sobrenaturales, sino *preternaturales*: serían ciertas manifestaciones diabólicas. Santo Tomás lo razona así:

Los demonios son ángeles caídos; mas por su pecado no se cambió su naturaleza. Tienen, pues, pura inteligencia angélica, que les hace penetrar y alcanzar mucho más que la simple inteligencia humana. «Y por eso, los demonios conocen con su mismo conocimiento *natural,* cosas que están lejanas del conocimiento de los hombres, y que pueden ellos *manifestarlo* a los hombres» (*Summa. Theol.* II-II q. 172, a. 5).

Una manifestación de este tipo, siempre dentro del plan de la permisión de Dios, podrá ser deslumbradora y causar *admiración* en el que lo recibe, pero no es profecía, porque: a) no procede por vía *sobrenatural,* sino en ellos es *natural*; b) el medio por el que lo comunican es *preternatural*; c) no es de futuros «en sí mismos», sino en «sus causas», lo que es ciencia; d) ni es infalible, sino que queda sujeto a las contingencias del tiempo y libertad del hombre y disposiciones providenciales de Dios (*Contra Gentes,* Lib. III, cap. 154).

Una manifestación de este tipo no es, en consecuencia, *revelación.* Es una agudeza de inteligencia, utilizada para deslum-

brar, y que sea cebo diabólico para, con esa parte de verdad que comuniquen, se autoricen los demonios para alejar de la verdad, infiltrar el error y hacer daño. Ya que esta es su obra: hacer el mal. (*Summ. Theol.* II-II, q. 172, a. 6).

Pero el mismo Santo Tomás admite que, a veces los «profetas de los demonios, enseñados por los mismos demonios», pueden manifestar «algunas cosas verdaderas», sea que lo hagan «en virtud de su propia naturaleza, cuyo autor es el Espíritu Santo», caso análogo a lo expuesto, sea que sean «instruídos por revelación de los ángeles». Y todo ello queda encuadrado en el plan de la providencia divina, que es el que: «Dios utiliza incluso los malos para utilidad de los buenos» (*Summ. Theol.*, II-II, q. 172, a. 6, ad 1).

Y también enseña que los «profetas de los demonios», en ocasiones, pueden profetizar verdaderamente, pero en este caso no en virtud de una comunicación diabólica, sino por «inspiración divina», como será para él el caso de Balaám (Núm. cap. 22) y de Caifás (In. 11, 49-52; Santo Tomás: *Summ. Theol*, 173, a. 4, Sed contra, et corp.; *In epist. ad Hebr.* cap. 11, lect. 7; *In evang. Joann.* cap. 11, lect. 7).

La revelación profética ordinariamente es hecha por ministerio de los ángeles

Santo Tomás alega como «Sed contra», en la cuestión *De Veritate* (q. 12, a. 8), el testimonio de la Escritura en la revelación hecha a Moisés, que fué «promulgada por ángeles» (Gal. 3, 19); y lo que se lee en Hechos: «Ese (Moisés) es el que estuvo en medio de la asamblea en el desierto, *con el ángel* que en el monte Sinaí le habló a él y a nuestros padres» (Hc. 7, 38). Este es un hecho al que podían añadirse otros muchísimos casos de la Escritura.

Santo Tomás formula el principio de este hecho normalmente en la revelación, basándolo en que «la Divinidad tiene este orden... para que las cosas inferiores las disponga por seres medios. Y los ángeles son medios entre Dios y los hombres... Y, por tanto, las iluminaciones y revelaciones divinas de Dios a los hombres son hechas por los ángeles» (*Summ. Theol.*, II-II, q. 172, a. 2).

Asentado este principio, basado en la providencia sabia y suave de Dios, razona el *modo* de esta intervención angélica. Dice así:

> «En la revelación profética concurren dos cosas: la ilustración de la mente y la formación de especies en la imaginación.
>
> Por tanto, la luz profética con la cual la mente del profeta es ilustrada procede originariamente de Dios. Sin embargo, *para que la mente humana lo reciba de una manera congrua* es *conformada* por la luz angélica, y en cierto modo preparada.
>
> Pues como la luz divina sea de virtud simplicísima y universalísima, no es proporcionada a lo que, en el estado de vía, es percibido por el alma humana, a no ser que se contraiga y se especifique por la unión con la luz angélica, que es más contracta y más proporcionada a la mente humana.
>
> En cuanto a la *formación de especies en la imaginación*, también ha de atribuirse a los ángeles, puesto que toda criatura corporal es regida por la criatura espiritual, como San Agustín prueba en el III libro de Trinitate (cap. IV). La facultad imaginativa usa de órgano corporal, por lo que la formación de las especies en el mismo pertenece con propiedad al ministerio de los ángeles» (*De Veritate*, q. 12, a. 8).

Pero aunque la *revelación* se haga al profeta por ministerio de los ángeles, no por eso deja de ser *divina*. Santo Tomás ha insistido en precisar esto:

> «La acción no se atribuye al instrumento, sino al agente principal; como el escaño no se dice efecto de la sierra, sino del carpintero. Y de igual manera, puesto que el ángel no sea la causa de la revelación profética, sino como instrumento divino de la revelación de Dios, la profecía no debe llamarse revelación angélica, sino *divina*» (*De Veritate*, q. 12, a. 8, ad 5; Cf. *Summ. Theol.* II-II, q. 172, a. 2, ad 3).

Por último, dirá que «no todos los efectos los hace Dios por ministerio de los ángeles, como es la infusión de la gracia, por la cual se constituye uno amigo de Dios» (*De Veritate*, q. 12, a. 8, col. 6), pero las gracias «carismáticas» éstas las realiza por ministerio angélico (*Summ. Theol.* II-II, q. 172, a. 2, ad 2).

De aquí que la *revelación bíblica*—y lo mismo hay que decir analógicamente de la *inspiración bíblica* sin revelación—, como

gracia «carismática» que es, normalmente Dios la realiza por ministerio angélico en los profetas y hagiógrafos.

La función de las «especies» y el «lumen» en la revelación profética

Santo Tomás plantea un problema central: si la *revelación* profética se hace por «especies» o solamente con «lumen supernaturale». Su doctrina es la solución fundamental de todo este problema. Pues la distinción entre *inspiración bíblica* y *revelación* no consiste sólo en el hecho de que haya sólo «lumen» o también se comuniquen «especies». Lo primero, sería la inspiración bíblica escueta; lo segundo, la inspiración con revelación. Lo cual, sin más, como se verá, no es verdad.

Comienza afirmando dos cosas necesarias en el conocimiento:

> «Acerca del conocimiento de la mente humana, conviene considerar dos cosas: la *acepción*, es decir, la representación de las cosas, y el *juicio* de las cosas representadas» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2).

Esto es lo que hace falta, en síntesis, en todo conocimiento: *representación* mental de las cosas a conocerse—ideas—y *juicio* sobre lo que ellas sean.

El proceso del conocimiento humano normal es que se representan a la mente las cosas a conocerse, por medio de «especies», cuyo curso normal es: impresión y representación de las cosas sensibles a los sentidos externos; de éstos a la imaginación, y de la imaginación, mediante la elaboración del «entendimiento agente», la comunicación de la representación intelectual al «entendimiento posible» mediante la «especie impresa».

Pero deja ya notado Santo Tomás, que en la imaginación las formas «imaginarias» se alteran de diversa manera; sea por una alteración corporal, como sucede en el sueño y en los locos, sea por influjo del «imperio de la razón», lo que llamaría hoy la Psicología la «imaginación creatriz». De sus combinaciones o modificaciones resultarán diversas ideas. «Como de la diversa combinación de las mismas letras se establecen diversos sentidos; de igual modo, de la diversa disposición de los «fantasmas»

resultan en el entendimiento diversas especies inteligibles» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2). Esto es lo que se requiere por razón de las cosas a conocer («species») en el entendimiento humano.

Pero el otro elemento que entra en juego para conocer es el *juicio* que ha de darse al tener la mente idea de las cosas: «especies». Y «el juicio de la mente humana se hace en virtud de la luz intelectual» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2).

Pero el proceso humano de conocimiento sobrenatural es analógico a éste, aunque en el orden sobrenatural. Por eso dice Santo Tomás que:

> «Por el don de profecía (revelación profética) se confiere a la mente humana algo sobre lo que pertenece a la facultad natural, en cuanto a estas dos cosas: en cuanto al *juicio* por influjo de luz intelectual, y en cuanto a la *acepción* o representación de las cosas por algunas especies» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2).

Para Santo Tomás, el profeta, es decir, el sujeto que recibe la *revelación*, es profeta en sentido perfecto si además de recibir una comunicación, la comprende. Si no, no es tal profeta, como no lo fueron Faraón, ni Baltasar, a pesar de haber tenido comunicaciones en sueños, puesto que necesitaron de José y Daniel para descifrarlas. «Tal aparición—dice—es una imperfección en el género de la profecía».

Pero, ¿cómo se hace al sujeto esta *revelación* sobrenatural? Santo Tomás establece una triple posibilidad:

a) Por «acepción» tan sólo de especies.

b) Por el «juicio», hecho con la luz sobrenatural, que para juzgar se le concede.

c) Por ambas cosas: por «especies» y por «lumen». (*De Veritate*, q. 12, a, 7).

a) *Por «acepción» exclusivamente de «especies»*.—Si el profeta recibe sobrenaturalmente sólo «especies» pero no «luz» para *juzgarlas* según la verdad *divina* (conocer su contenido), no se llama a éste tal profeta, lo que equivale a decir que es una *revelación* imperfecta, porque objetivamente es revelación, pero subjetivamente es desconocimiento. Y la *revelación* es correr el

velo de algo: manifestarlo en su integridad. (*De Veritate*, q. 12, a. 7).

Las «especies» se comunican a la mente del profeta de varias maneras:

1) *Mediante los sentidos exteriores.* Formas *sensibles,* visuales, auditivas, etc., que son percibidas por los sentidos exteriores. Como los misteriosos «dedos de una mano de hombre» que escribían en la pared del salón del banquete del rey Baltasar las no menos misteriosas palabras: «Mene, teqel, ufarsin». que nadie es capaz de descifrar, sino Daniel (Cf. *Dan.*, cap. V).

2) *Con «especies» imaginarias.* Las cuales pueden ser *infundidas sobrenaturalmente,* v. gr. un ciego de nacimiento que se le infundiesen las «especies» de los colores; o pueden ser *sobrenaturalmente ordenadas* «de las especies reservadas en el tesoro de la imaginación» (*De Veritate,* q. 12, a. 7, ad 3). Tal es el caso de la olla que vió Jeremías envuelta hacia el norte, con lo que se iba a significar la destrucción de Jerusalén (Jer. 1, 13-16).

3) *Con «especies» inteligibles.* Las cuales son infundidas sobrenaturalmente en el entendimiento posible. Tal son los que tiene «sabiduría infusa, como Salomón y los Apóstoles». (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2).

Pero en este caso en que las «especies inteligibles» son *infundidas* sobrenaturalmente, el conocimiento humano requiere que, en la imaginación se forme de los «fantasmas» en ella conservados, una imagen substractum, proporcionada a la noticia intelectual infusa, ya que el conocimiento humano se realiza por «conversión ad phantasma» (*Summ. Theol.* II-II, q. 174. a. 2, ad 4; *De Veritate,* q. 12, a. 12, y ad 2, ad 4), y cuyo *substractum,* soporte imaginativo proporcional, se produce psicológicamente. No que de él saque la «especie inteligible», que es infusa, sino que psicológicamente lo requiere para el funcionamiento normal de su psicología.

b) *Revelación sólo por «luz» sobrenatural para conocer sobrenaturalmente.*—Así como en el proceso psicológico natural se llama «luz inteligible natural» a todo lo que es principio de conocimiento intelectual, por lo que se llama «luz» al «entendimiento agente», a la «especie impresa», a la misma facultad y a la «es-

pecie expresa», aquí, en cambio, Santo Tomás precisa claramente el problema, contraponiendo el «lumen intelligibile supernaturale» a las «especies» de conocimiento. Y así como una comunicación sobrenatural sensible, sea por medios exteriores, sean sobrenaturalmente infundidas las «especies», si no viene acompañada de «luz sobrenatural» es una «profecía imperfecta», que vale tanto como decir que es una revelación imperfecta, sucede, por el contrario, que la sola infusión de este «lumen intelligibile supernaturale» puede bastar para causar una verdadera *revelación* en el profeta.

Haciéndose el juicio «en virtud de la fuerza de la luz intelectual», como dice el Angélico, asentando el principio fundamental del conocimiento humano, se sigue: que si la mente humana está afectada por una «luz inteligible sobrenatural», que afecta directamente a la facultad—«per lumen interius menti impressum» (*Contra Gent.* III, Cap. 154)—, pues aquí se habla de revelación sin «especies» infundidas o nuevamente combinadas, el juicio que se produzca es proporcionado a la luz que se confiere. Y si ésta se da para descubrir—*revelar*—una verdad, que puede ser descubierta en la aptitud que para expresarla tienen las especies *naturales* que el profeta tiene naturalmente adquiridas, se ve que no hacen falta nuevas «especies», sino que con esa «luz sobrenatural» se descubra, se descifre, una enseñanza sobrenatural de Dios en la *aptitud* que para expresarlo tenían las especies adquiridas del profeta.

Y por eso concluye Santo Tomáss: «Por lo que es manifiesto que la *revelación* profética a veces se realiza sólo por la sola influencia de esta *luz*» (*Summ. Theol.*, II-II, q. 173, a. 2).

Esta «luz inteligible natural» admite grados. Está en proporción a la verdad que Dios quiere revelar. Así dirá el Angélico: «la revelación profética resulta... a veces de las formas imaginadas (especies imaginativas adquiridas), pero con la ayuda de la luz profética; pues de estas mismas formas imaginativas se percibe una verdad más sutil en proporción a la ilustración que dé *una luz más alta* («*altioris luminis*»). (*Summ. Theol.*, II-II, q. 173, a. 2, ad 2).

Esta «luz inteligible sobrenatural» se imprime «divinamente» a la mente humana:

a) Para penetrar y *comprnder* la revelación que Dios quiere hacer, utilizando las «especies» propias. Para ello funcionará su psicología elaborando las especies.

b) Para juzgar (conocer el contenido) las cosas que fueron vistas por otros, como se ve de José en el sueño de Faraón, y en los Apóstoles a quienes Jesucristo «les dió el conocimiento de entender las Escrituras» (Luc. 24, 45).

c) Para juzgar «con verdad divina» (conocer) las cosas que el hombre aprehende en el curso de la vida.

d) Para juzgar (conocer) «veraz y eficazmente» las cosas que han de hacerse, lo que supone su desconocimiento, y exige revelación. (*Summ. Theol.*, II-II, q. 173, a. 2).

c) *La revelación puede hacerse coordinadamente por «especies» y «luz» sobrenatural.*—Esta es la tercera posibilidad de hacerse la *revelación*: una «luz» que va a recaer sobre unas «especies impresas de nuevo u ordenadas de otra manera» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2)., o sobre las ya tenidas, que por tener aptitud para expresar la revelación, la luz sobrenatural puede, en ellas, hacer ver esta actitud—su valor de signo—y descifrar—*revelar*—el contenido del mismo, ya que «lumen» sin «especies» del tipo que sea no se da en el conocimiento humano «in via», que siempre se realiza por especies «inteligibles». Las cuales, si unas veces son infusas, otras proceden naturalmente por abstracción de las imágenes o nueva combinación de las ya poseídas.

Santo Tomás aún indicará más precisamente las funciones que se van a producir en la mente del profeta que va a recibir la *revelación*:

a) Una es la «*inspiratio*», no en el sentido de inspiración bíblica, sino que es: «la elevación de la mente» al orden sobrenatural «para percibir las cosas divinas».

b) La otra es la «*revelatio*», que es la misma *percepción* de la comunicación sobrenatural (*Summ. Theol.* II- II, q. 171, a. 1, ad 4).

Pudiera decirse que la primera es la *capacitación* de la facultad para actuar en el conocimiento sobrenatural, y la segunda es el ejercicio de la misma *comprensión* de lo que se le revela.

De esta capacitación y funcionamiento del profeta en la percepción de lo sobrenatural, se siguen tres efectos en el mismo:

1) Su mente es «*elevada* para percibir las cosas divinas» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 1, ad 4).

2) Es «confortada para juzgar» sobrenaturalmente (*De Veritate*, q. 12, a. 7).

3) Juzga «según la certeza de la verdad divina» (*Summ. Theol.* II-II, q. 174, a. 2, ad 3; q. 173, a. 2).

Tal es el *modo* cómo Dios *revela* a un profeta sus verdades. Es un contenido que también va a ser bíblicamente inspirado. Pero en qué relación se encuentran *inspiración bíblica* y *revelación* será estudiado más adelante.

¿Los profetas conocen todo lo que profetizan?

Es clásica la formulación de esta enseñanza negativa de Santo Tomás. Parte del concepto de instrumento. Dice así:

> «La mente del profeta es movida por el Espíritu Santo, como un *instrumento deficiente* respecto del agente principal...
>
> Por lo que siendo la mente del profeta un *instrumento deficiente*, incluso los verdaderos profetas no conocen todas las cosas que el Espíritu Santo intenta en las visiones que les comunica, o con sus palabras, o con sus hechos» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 4).

En efecto, para Santo Tomás el profeta es verdadero instrumento en las manos de Dios: «La mente del profeta es movida por el Espíritu Santo, como un *instrumento*... respecto del *agente principal*». En su exposición de cómo se hace la revelación profética, si por «especies» o «lumen» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2), hizo ver la acción de Dios como causa principal y la naturaleza instrumental del profeta. Ni obsta para ser instrumento el que el profeta sea causa racional y libre, pues es el mismo Santo Tomás el que abiertamente resuelve esta dificultad y hace esta enseñanza de tener el alma humana, racional y libre, valor instrumental (*De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 5).

Por eso, siendo instrumento en las manos de Dios, para la revelación profética que le va a hacer, se sigue que por naturaleza y necesidad es «instrumento deficiente («instrumentum deficiens») respecto del principal agente» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 1). Todo agente principal»—causa principal—rebasa por necesidad metafísica la «forma» del instrumento, máxime aquí que se está en el orden sobrenatural. Y de la misma manera que el agente principal al actuar el instrumento lo actúa haciéndole ejercer su «forma» propia, aunque rebasándola, así aquí el Espíritu Santo, al actuar el instrumento—profeta—con una revelación, lo actúa en la misma línea de su «forma» cognoscitiva. Por lo que éste, ordinariamente, comprenderá los elementos cognoscitivos externos que se le dén — v. g. Baltasar ve la mano que escribe unas palabras misteriosas—, pero por no adecuarse naturalmente el pensamiento del profeta a los intentos de Dios, precisamente por ser «instrumento», si Dios no le revela igualmente sus intentos, no podrá conocerlos. Como muchos, que tuvieron esta participación profética, e «incluso los verdaderos profetas, no conocen todas las cosas que el Espíritu Santo intenta en las visiones que les comunica, o con sus palabras, o con sus hechos».

Por otra parte es un tema constante en Santo Tomás la distinción entre «profetas verdaderos» e «instinto profético», que es el equivalente a profeta en sentido perfecto e imperfecto.

«Profeta verdadero», o profeta en sentido perfecto, es para Santo Tomás aquel sujeto que: a) recibe una comunicación divina: revelación; b) sabe que la recibe; c) conoce su significado.

«Instinto profético», o profeta en sentido imperfecto, es el sujeto que: a) recibe una comunicación; b) no conoce todo su alcance; c) o incluso puede desconocer que la recibe.

Así dice expresamente: si uno recibe una comunicación sobrenatural—revelación—:

> «No es considerado profeta si no es iluminada su mente para juzgar» lo que significa (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2)

Y hablando de Jonás, dice Santo Tomás:

> «En lo que no comprendió (de la revelación condicionada que anuncia) no fué profeta» (*De Veritate,* q. 12, a. 9, ad 14).

Y añade en otro lugar:

> «Es de razón del ser profeta que conozca lo que ve, o dice, o hace. Cuando no conoce, no es verdadero profeta, sino tan sólo participativamente... Este movimiento del Espíritu Santo, según S. Agustín, se llama *instinto*» (*In epist. ad Haebr.*, cap. XI lect. 7).

Y en el mismo artículo citado de la *Summa* expresa lo mismo:

> «Cuando alguno es movido por el Espíritu Santo para juzgar o significar algo de palabra o de obra, esto pertenece propiamente a la profecía; pero cuando es movido, pero no conoce, no es perfecta profecía, sino cierto instinto profético» (II-II, q. 173, a. 4).

Pero en cualquier caso, para Santo Tmás, se trata fundamentalmente de profecía. Pues precisamente *prueba* este desconocimiento *profético* en el «Sed contra» de la *Summa,* con un caso que no deja lugar a la duda sobre su pensamiento. Cita el caso de Caifás, cuando en pleno sanhedrín dijo: «¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por el pueblo y que no perezca todo el pueblo?» (Jn. 11, 50). El pensamiento de Caifás era que Cristo debía de morir para evitar insurrecciones nacionales, que trajesen a Roma acabar con ellos y con su libertad. Lo que comenta el Evangelista, diciendo: «No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, *profetizó* que Jesús había de morir por el pueblo, y no sólo por el pueblo sino para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos» (Jn. 11, 51, 52). Lo que comenta Santo Tomás en el «Sed contra», diciendo:

> «Pero Caifás no conoció esto. Por tanto, no todo el que *profetiza* conoce lo que profetiza» (II-II, q. 173, a. 4).

Y en el cuerpo del «artículo» utilizará nuevamente este argumento, diciendo:

> «A veces la *mente* de aquel que *es movido* para expresar algunas palabras *no entiende* lo que el Espíritu Santo *intente* con estas palabras, como se ve en el *caso de Caifás*».

Este mismo ejemplo lo cita Santo Tomás como prueba de los profetas verdaderos, aunque imperfectos. (Cf. *In Joann. evang* cap XI, lect. 7; y en el comentario *Ad Hebr.* cap. XI, lect. 7).

Podrán discutir los exégetas si este es el sentido exacto de estas palabras de Caifás y de San Juan, pero lo que no puede negarse es que este es el pensamiento de Santo Tmás sobre este tema.

Por eso, concluye Santo Tomás su «artículo» de la *Summa,* diciendo:

> «Siendo la mente del profeta instrumento deficiente, *incluso los verdaderos profetas* no conocen todas las cosas que el Espíritu Santo intenta en las visiones que les hace, o en sus palabras, o en sus obras» (II-II, q. 173, a. 4).

Y resaltará bien que «incluso los *verdaderos* profetas...» no conocen todo para incluir también los profetas imperfectos que sólo gozan del «instinctus propheticus», como lo *prueba* con el caso de Caifás.

Esto hace ver que para Santo Tomás es *posible,* pues lo admite como un *hecho,* el que un ser *racional* sea *verdadero instrumento* en las manos de Dios para una moción *intelectual* sobrenatural—«cum *mens* prophetae *movetur* ad...»—que se transmitirá proféticamente y en la cual el profeta sea:

a) Desconocedor del alcance de la comunicación divina que Dios hace por medio de él.

b) Incluso desconocedor *absoluto* de ser instrumento de Dios.

Esta enseñanza de Santo Tmás, que no es más que un caso concreto de su metafísica de la causalidad instrumental, tiene una portada de gran alcance en la noemática para la constitución de los sentidos «pleno» y «típico».

Los profetas pueden no saber que profetizan

El principio en que se basa Santo Tomás para establecer este punto, es el siguiente:

> «La mente del profeta es instruída por Dios de dos maneras: una por revelación expresa, otra por cierto instinto ocultísimo» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 5).

De aquí se sigue que cuando hay esta «revelación expresa» el profeta sabe que Dios le habla. Lo que llevará frecuentemente

anejo el comunciarle el contenido del mensaje, que lo constituye en profeta perfecto.

Así dirá Jeremías:

> «En verdad he sido enviado a vostros por Yahweh para deciros todo esto» (Jer. 26, 115).

Tal es la conducta ordinaria de los profetas bíblicos: son conscientes de ser mensajeros de Yahweh.

Y un «signo» de esta «certeza profética» es la conducta de ellos en obedecer el mandato de Dios, aunque naturalmente les repugne. Así Abraham no hubiese intentado sacrificar a su hijo Isaac si no tuviese la absoluta certeza de que Dios le había hablado y se lo exigía. Lo mismo Jeremías en obedecer la misión profética que Yahweh le había encomendado y que tanta oposición y repugnancia despertaba en él y contra él (Jer. 15, 15; 17, 17-18; 18, 21-23).

O como expresaba, poéticamente, esta certeza el profeta Amós: «Rugiendo el león, ¿quién no temerá? Hablando el Señor, Yahwet, ¿quién no *profetizará*?» (Am. 3. 8).

Pero las cosas que Dios manifiesta y que el profeta conoce por ese «instinto ocultísimo», le plantean en ocasiones un problema: «No puede discernir *plenamente* si tal cosa la pensó por instinto divino o por espíritu propio» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 5).

Es todo ello efecto de la economía de la gracia, que actúa tantas veces al modo humano. El profeta, en este caso, puede dudar de un pensamiento que está en su mente. Pero esa *duda* no impide el que pueda ser verdadera *comunicación* divina, comunicación que es *revelación*. Principio fecundo en la interpretación de la Escritura, sea tratándose de la *revelación* profética, sea «a fortiori» tratándose solamente de la *inspiración bíblica*. El molde humano es tan *acusado*, y el procedimiento como surgió en la mente parece tan *natural*, que la duda surge en el profeta. Pero en ello puede estar la acción *reveladora* de Dios.

Es verdad, dice el mismo Santo Tomás, que esto es «un grado imperfecto en el género de la profecía», puesto que la profecía —*revelación* profética—*perfecta* es, no ya la que acusa la presencia de Dios en el profeta y la conciencia clara en éste de que Dios le habla, sino que importa además el *conocer* lo que Dios dice. Pero aunque sea así, esta *revelación* profética hecha por este

«instinto ocultísimo», dice el mismo Santo Tmás, «no puede estar sometido a error», porque si el *molde* o la *apariencia* es natural y humana, la realidad es efecto del «carisma» de la acción reveladora de Dios. Y aunque el profeta lo que conoce piensa que puede ser producto personal suyo, sin embargo, por hipótesis es *revelación,* y está conociendo sobrenaturalmente, aunque ocultamente, lo que Dios quiere.

La revelación profética no puede contener error

Es evidente que si Dios *revela* no puede haber engaño en *su verdad.* Pero cabe saber cómo en ocasiones no se cumple la profecía hecha.

Santo Tomás razona la primera parte de la siguiente manera:

> La profecía (revelación) es cierto conocimiento impreso en la mente del profeta por revelación divina, a modo de cierta doctrina. La verdad de un conocimiento es la misma en el discípulo y en el maestro, puesto que el conocimiento del discípulo es una semejanza del conocimiento del maestro» (*Summ. Theol.,* II-II, q. 171, a. 6).

En efecto, si Dios comunica una doctrina, que es una enseñanza—*revelación*—, es para que el profeta la reciba y la aprehenda como El quiere, a parte que luego la transmitirá. Y siendo Dios la verdad infalible, será igualmente infalible la revelación *hecha* al profeta.

Pero ¿lo será igualmente en su enunciación? Sin duda, pues esta revelación es «carismática», no le fué hecha al profeta para su propio provecho, sino *para comunicarla* a los demás. Y este propósito firme de Dios no puede hacerlo fracasar el hombre. Lo cual es compatible con ensayos de resistencia por parte del profeta, como se ve en el caso de Jeremías (Jer. 1, 6-8; 20, 9, 14-18), o las resistencias y «huídas» de Jonás para no vaticinar la palabra de Yahweh a Nínive (Jer. 1, 3-14; 2, 1, 11; 3, 1-4). Por eso, concluye Santo Tomás:

> «Es necesario que la misma verdad del *conocimiento* y de la *enunciación* proféticos sea la misma que la del conocimiento divino, la cual no puede tener error» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 16).

Santo Tomás no dice explícitamente si esta garantía de la enunciación es por una acción positiva y causal de Dios en el profeta, o es sólo por una simple «asistencia negativa». Aunque siendo el profeta un *instrumento* de Dios, el cual es *causa principal*—en toda esta comunicación y enunciación—, como está diciendo y suponiendo en todo el tratato «De prophetia», parecería desprenderse que por una causalidad positiva era el modo más lógico y ordinario de realizarse.

Pero el problema surge cuando se ve que hay profecías que no se cumplieron. Por ejemplo, el caso de Jonás que anuncia la ruina de Nínive dentro de 40 días, y no sucedió, pues Nínive hizo penitencia (Jon. 3, 4); lo mismo que Isaías, que anuncia con palabra de Yahweh a Ezequías que morirá, pues está enfermo de «enfermedad *mortal*». Y a una plegaria a Yahweh le «añade a su vida quince años más» (Is. 38, 1-21).

Santo Tomás da la honda razón de todo esto, que es un principio base en la exégesis profética.

Las cosas futuras pueden considerárselas de dos maneras: a) «*en sí mismas*», b) «*en sus causas*».

a) «*En sí mismas*», son las realidades futuras tal como sucederán. No es ya en el caso de Nínive ni de Ezequías lo que podrá ser, sino lo que, de *hecho*, será. Sería el arrepentimiento de Nínive y la salud de Ezequías.

b) «*En sus causas*», son las realidades *actuales* tal como están ordenadas por el curso natural de las cosas a un futuro generalmente próximo. Así la enfermedad de Ezequías «en su causa» era que tenía, como dice Isaías», «una enfermedad mortal».

> «Y, aunque los futuros contingentes, en cuanto se los considera *en sí mismos* están ya determinados a una cosa (a lo que va a suceder), sin embargo, considerados *en sus causas*, no están determinados, sino que pueden suceder de otra manera» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a, 6, ad 2).

Y aunque esta doble consideración siempre está presente, «unida», en la mente divina, que ve simultáneamente los futuros contingentes tanto «en sus causas» con todo lo modificable que esto incluye, como «en sí mismos», es decir, en lo que de hecho será; con relación al profeta, si puede conocer, en ocasiones, un futuro «en sus causas», como el médico anunciar el plazo de

muerte a un enfermo, pero no sabe con absoluta certeza lo que será de un futuro contingente «en sí mismo».

Y como Dios es el que *revela* al profeta, puede revelarle un futuro contingente sea «en sus causas», sea «en sí mismo».

En «en sí mismo» es la realización *infalible*, como es, v. gr., la revelación que hace a Isaías de que una virgen concebirá al Mesías (Is. 7, 14). En «en sus causas» es la *revelación* que hace a Isaías para que la comunique a Ezequías, la cual, de suyo, puede ser *falible*, porque el orden de la causa a su efecto, cual es aquí el orden de la enfermedad a la muerte, puede ser milagrosamente alterado. Por lo que la *revelación* de los futuros «en sus causas» pueden ser, implícitamente, condicionados, y, en este sentido, *falibles*.

Por eso, en la revelación profética no hay error: todo depende del valor que tenga la *revelación* que Dios hace al profeta.

Basándose en este mismo principio, Santo Tomás divide la profecía en profecía «conminatoria», de «predestinación» y de «presciencia».

Por razón de la revelación del futuro contingente «*en sus causas*», tiene lugar la profecía de «*conminación*», bajo la cual «se entiende también la profecía de *promisión*, porque tienen una misma razón fundamental» (*De Veritate*, q. 12, a. 10, a. 9).

Por razón de la revelación del futuro contingente «*en sí mismo*», está la profecía de «*predestinación*», que puede ser de cosas buenas o malas, que harán los hombres; y en un sentido más extenso de lo que sucederá, en orden a ellos por causas naturales no libres.

Y teniendo en cuenta que el que hará algo es Dios, que sólo obra el bien, tiene lugar, comprehendida bajo la profecía de «presciencia», la profecía de «predestinación», v. gr. la concepción de Cristo (*Summ. Theol.* II-II, q. 174, a. 4; *De Veritate*, q. 12, a. 10) con el consentimiento de la Virgen, la resurrección de Lázaro.

Pero cabe preguntar, ¿no puede el profeta interpretar la *revelación* subjetivamente y, por tanto, erróneamente?

Precisamente San Juan de la Cruz analizará finamente los peligros de error en las comunicaciones sobrenaturales personales, a causa de interpretarlas en el sentido en que Dios no las hace, o no captar el aspecto de comunicaciones condicionadas

con que están hechas, o incluso «puede ser el natural» el que interviene y responde (3).

En efecto, puede suceder, y Santo Tomás ya lo expuso antes, que el profeta *dude* si lo que piensa es por «instinto divino» o por «espíritu propio», ya que Dios puede hacer la *revelación* por un cierto «instinto ocultísimo». Pero esa duda que puede surgir en él, en nada invalida la infalibilidad de la revelación. Pues en ella «no puede haber error» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 5), ya que es «necesario que la misma verdad del conocimiento y de la enunciación profética sea la misma que la del conocimiento divino, la cual no puede tener error» (II-II, q. 171, a. 6). En lo que sea *revelación divina* hay *infalibilidad*, aunque pueda él dudar sobre el origen de ella.

Pero en lo que Dios no reveló, podría el profeta (no se habla en esta hipótesis de la revelación profética *bíblicamente inspirada*, que es infalible, sino de la revelación en general) ignorar y errar. Pero esto sería lo personal, lo propio, no lo revelado o profético.

Pero en los profetas *oficiales*—y considerados éstos extrabíblicamente—Dios ha de impedir que sean posible fuente de error para otros, no interpretando mal la revelación, en lo que Dios les revela, ni omitiendo lo que quiere manifestar, ni añadiendo elementos humanos que la desvirtúen, o que sean presentados como revelación de Dios. Ya que su misión *oficial* no puede compararse con los peligros de *interpolaciones* en las revelaciones sobrenaturales, pero de carácter privado, como dice San Juan de la Cruz, aun incluso con aquellas que estén llamadas a tener una verdadera función social.

Todo esto encontrará aún una nueva garantía de absoluta infalibilidad en la profecía bíblicamente inspirada, en la que Dios es la *causa principalis* de toda esa actividad.

Diversas posibilidades de inmunización de error en el profeta

El *hecho* de la absoluta infalibilidad del profeta bíblico es evidente, pero cabe preguntarse por el *modo* de realizarse esta inmunización. Pues caben diversas hipótesis o posibilidades.

(3) Cf. *Subida del Monte Carmelo*, capítulos XVIII-XXII; *Obras de San Juan de la Cruz*, B. A. C. (1946), págs. 622-650.

1) El profeta puede recibir el «núcleo» de la revelación y un revestimiento expresivo—imagen—con elementos condicionados por el estado histórico en que se encuentra él, y que no son absolutamente los que mejor acusan la naturaleza del contenido, del «núcleo». Así Malaquías describe el sacrificio del Nuevo Testamento como un «sacrificio humeante» (Mal. 1, 11). El «núcleo» de la revelación de este sacrificio es el sacrificio eucarístico de Cristo; la «envoltura» de «humeante» con que se lo describe se refiere a los sacrificios del A. T. Si Malaquías recibe este «núcleo» y esta imagen de «envoltura», y *juzgase* que ese sacrificio era en su realidad cultual «humeante», habría error. Esto es incompatible con la inspiración bíblica. Una primera solución es: Malaquías puede recibir el «núcleo» y la imagen «envolvente» y limitarse a *trasmitir* lo que ve, no juzgando más que lo que ve, pero sin valorar su interpretación, su exacto sentido.

2) Una segunda hipótesis es la siguiente: Malaquías puede recibir, como revelación, sólo el «núcleo», y él, *deliberadamente*, explícitamente, revestirlo, para su expresión, con los elementos culturales de que dispone, pero valorados sólo como medios de expresión.

3) La valoración de este elemento cultual, como simple elemento de expresión, con que trasmite el «núcleo» revelado, puede ir y ser valorado así, pero *implícitamente* como tal por razón de su intento directo.

4) Si el profeta recibe sólo como revelación el «núcleo» de este sacrificio, y él, en el estadio previo a su formulación bíblica, quisiese revestirlo con los elementos cultuales del A. T., por creer, extrabíblicamente, que en la naturaleza del mismo se incluía por necesidad este ritual «humeante», entonces creemos que la misma inspiración bíblica que se da al profeta para valorar lo que Dios quiere—revelación—, centra el enfoque del profeta en lo primero de tal manera, que produce «de facto» en la conciencia y en el intento del mismo una ««disociación psicológica», como en otro lugar expusimos, que impide el error formal (4).

(4) Cf. M. DE TUYA, O. P.: *Inspiración bíblica y géneros literarios*, en *La Ciencia Tomista* (1955) págs. 25-63.

La revelación profética y la abstracción de los sentidos

Había sentado Santo Tomás un principio a propósito de la máxima conveniencia o necesidad de tener el profeta moderadas las pasiones, y no estar desordenadamente ocupado en las obras y solicitudes exteriores para recibir la revelación profética. Pues, decía:

> «Para la profecía (recepción de la revelación) se requiere una máxima elevación de la mente en orden a la contemplación de las cosas espirituales» (*Summ. Theol.* II-II. q. 172, a. 4).

Por eso estudia luego si para recibir convenientemente esta revelación profética se requiere *abstracción de los sentidos*. Y el problema puede cambiar según sea el *modo* cómo que se haga la revelación profética.

Esto puede hacerse de cuatro maneras:

1) Por sola infusón de «*lumen* intelligibile supernaturale» en la facultad.

2) Por infusión de «especies *inteligibles*».

3) Por infusión de «especies *imaginarias*», o por una nueva *ordenación* o combinación de las ya existentes.

4) Por formación sobrenatural de *imágenes* (visuales, auditivas...) sensibles *exteriores*. (Cf. *Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 2; *De Veritate,* q. 12, a. 7).

Si la revelación se va hacer por formas *sensibles exteriores* entonces «es manifiesto» que no puede haber abstracción de los sentidos exteriores, pues son la puerta de comunicación de esa revelación en forma sensible externa. Tal es el caso de Moisés, que ve arder una zarza sin consumirse (Ex. 3, 1-5).

Si la revelación se hace sólo por la infusión de «*luz inteligible sobrenatural*», que es la colación de esta luz a la facultad cognoscitiva, entonces «no es necesario» que haya enajenación de los sentidos exteriores, ya que el modo connatural del conocimiento humano se hace por «conversión ad sensibilia». Y en este caso las «especies inteligibles» van a proceder por vía natural. Suponiéndose que ellas tienen la aptitud conveniente para que, con la «luz» sobrenatural, se haga la revelación.

Lo mismo, y por la misma razón, hay que decir si la revelación se hace por *infusión sobrenatural* de «*especies inteligibles*», puesto—y supuesto—que los sentidos presten la imagen—soporte apta y connatural para el normal funcionamiento de la psicología humana. O si no, que de las imágenes ya poseídas se forme psicológicamente el substractum imaginativo conveniente.

Pero cuando la revelación profética se hace por *formas «imaginarias»*, sea sobrenaturalmente *infundidas*, sea sobrenaturalmente de nuevo *ordenadas* y combinadas, entonces «es necesario que (la revelación) se haga con abstracción de los sentidos externos, con objeto de que tales imágenes no se atribuyan a las cosas que exteriormente se experimentan» (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 3). Y la razón que Santo Tomás alega para esto es la siguiente:

> «La fuerza imaginativa, mientras se utilizan los sentidos (exteriores), está principalmente ocupada en las cosas que se reciben por los sentidos por lo que no puede ser que la intención principal de él (profeta) esté ocupada en lo que recibe por otro conducto, si no es cuando el hombre está abstraído de los sentidos (exteriores)» (*De Veritate*, q. 12, a. 9).

Es un hecho de experiencia; nunca hay una atención naturalmente más fuerte que cuando las cosas entran por los sentidos. Si estando así ocupado el profeta, recibe especies infusas *imaginarias*, instintivamente las va a referir al exterior, creyendo o que *son parte*, v. gr. de lo que está viendo exteriormente, por lo que no lo juzgará como revelación, o no atendiendo, con la atención requerida, al valor de representación, aislado y propio, que tienen, y no valorando, en consecuencia, exactamente las mismas ni percibiendo posiblemente que se trata de una revelación. En resumen, imágenes exteriores infusas se presentarán como un todo en su mente, prestándose, de suyo, a confusiones. De ahí la «necesidad», que es, una *máxima conveniencia*—ya que es el plan suave de obrar Dios—de que se haga esta revelación con abstracción de los sentidos exteriores. Puesto que, en absoluto, Dios puede suplir este peligro por otros medios, y concretamente con la «luz» sobrenatural que para comprender la revelación contenida en esas especies imaginarias infusas hace falta

Pero, en cambio, no ha de haber abstracción cuando la mente del profeta es ilustrada sobrenaturalmente para «juzgar o disponer algo acerca de cosas sensibles «exteriores» (II-II, q. 173, a. 3, ad 3). Lo mismo que la profecía, no en lo que tiene de percepción de la revelación que se hace, sino en lo que tiene de «denunciación» de la misma, sea hecha ésta con palabras o con obras simbólicas, como es el caso de Jeremías (Jer. 13, 1-11), no se realiza con abstracción de los sentidos, puesto que «esta denunciación se hace por signos sensibles» (*De Veritate*, q. 12, a. 9).

Sin embargo, cuando hay esta enajenación de los sentidos externos, el *modo* cómo se logra esto, no es por alguna forma desordenada de la naturaleza, v. gr., como en los casos de alienación o furia, sino realizado ordenadamente, sea que tenga origen este estado en una causa natural, como es en sueños, sea por un motivo espiritual, como puede suceder en casos de una vehemente contemplación (*Summ. Theol.* II-II, q. 173, a. 3).

¿Cómo actúa la inspiración bíblica en la revelación profética?

Se estudió hasta aquí la revelación profética de casos incluso extrabíblicos: naturaleza misma de la revelación.

Pero tratándose de valorar la revelación profética en cuanto *bíblica*, es decir, en cuanto Dios la hace para que sea puesta y juzgada *inspiradamente por escrito*, interesa grandemente saber la relación en que se encuentra la *revelación* y la *inspiración:* saber cómo actúa la *inspiración bíblica* en la *revelación profética*.

Se ha visto que el concepto de *inspiración bíblica* y *revelación*, de suyo, son dos conceptos distintos.

La *revelación* es manifestación de verdades desconocidas, sean para todos o para el que recibe la comunicación ; sean quoad substantiam sobrenaturales, o lo sean sólo quoad modum.

La *inspiración bíblica* es el «carisma» sobrenatural que Dios concede a un hagiógrafo para *juzgar* sobrenaturalmente—«cum certitudine divina»—, conocimientos que ya se tienen, sean humanos, sean sobrenaturales, pero recibidos por vía humana.

La *inspiración bíblica*, pues, puede darse sin revelación. Pero cuando se da *con revelación*, entonces ¿en qué relación está la

inspiración bíblica con la verdad nueva que se manifiesta en la *revelación*?

En la inteligencia humana hay el «entendimiento teórico» o especulativo y el «entendimiento práctico».

El «entendimiento especulativo» considera la verdad en sí misma; la valora en absoluto. No tiene otras miras.

El «entendimiento práctico» es el que «lo que aprehende lo ordena a la obra» (*Summ. Theol.* I, q. 79, a. 11).

Pero el «entendimiento práctico es «motivus», no como ejecutante («exequens») del movimiento, sino como dirigiendo el movimiento» (I, q. 79, a. 11, ad 1).

No obstante, «entendimiento especulativo» y «entendimiento práctico» no son dos *potencias distintas,* sino una sola facultad, puesto que es *accidental* el *modo* como considera a la verdad, sea en sí misma, sea en orden a comunicarse (*Summ. Theol.* I, q. 79, a. 11).

Pero aunque son una sola potencia, sin embargo, tienen objetos distintos, ya que el «especulativo» considera la verdad en sí misma, mientras que el «práctico» la considera en orden a otra cosa. Lo que supone en ellos hábitos distintos.

Esto sitúa el problema intelectual de la revelación y de la inspiración bíblica.

A) Inspiración y revelación en el juicio especulativo

En primer lugar, tanto la revelación como la inspiración *coinciden,* aunque no siempre, en valorar «cum certitudine divina» una verdad. Y al decir que no siempre coinciden, se tienen en cuenta el uso que a veces el hagiógrafo hace de verdades, pero no por lo que tienen de tales—«juicio especulativo»—sino por lo que tienen de oportuno, de ameno, de elementos literarios—«juicio práctico»—para expresar otras verdades.

Se *diferencian* en que esta verdad en la revelación puede ser nueva, mientras que en la inspiración esta verdad es ya, natural o sobrenatural, conocida por vía humana.

En lo primero Dios da una «luz inteligible sobrenatural», con o sin «especies», para que el profeta *juzgue—conozca*—la re-

velación que Dios le hace. En lo segundo Dios le da solamente «luz inteligible sobrenatural», *no para que conozca una verdad* —considerada la revelación en un sentido primario—, sino para que *juzgue* sobrenaturalmente una verdad conocida que ya posee.

Esta finalidad distinta en el *juicio especulativo* de la *revelación* e *inspiración bíblica* supone un *tipo* de «luz sobrenatural» igualmente distinto.

No se puede, pues, decir que coincidan en absoluto.

Pero en el caso en que la *revelación* profética lleve una finalidad *bíblica*, ¿qué constituye la *inspiración* en la *revelación* que recibe el profeta? ¿Se requieren una «luz» para conocer la *verdad nueva* y además la *inspiración* como algo distinto y sobreañadido? No.

La *inspiración bíblica*, de suyo, es decir, sin revelación, es la luz sobrenatural carismática que Dios infunde en el hagiógrafo para que *juzgue* sobrenaturalmente—«cum certitudine divina»—los conocimientos que ya posee—juicio teórico—.

Pero cuando la *inspiración* viene acompañada de *revelación*, entonces la inspiración bíblica en el juicio especulativo se constituye exclusivamente por esa «luz inteligible sobrenatural», con o sin especies nuevas, con la cual el profeta *bíblico* va a juzgar «según verdad divina» (II-II, q. 173, a. 2) la manifestación que se le hace, es decir, el *comprender* el sentido de la revelación profética, cuya clara comprensión es, según Santo Tomás, lo que lo constituye en profeta verdadero, perfecto. Y por eso, esta luz que a un mismo tiempo le hace conocer una verdad nueva, por lo que la juzga conforme a la verdad divina, que es: la comprende como Dios quiere, es lo que constituye la *inspiración bíblica* en el caso que ésta vaya acompañada de revelación.

Por otra parte se ve que sería inútil poner una acción carismática posterior—*inspiración*—para juzgar sobrenaturalmente —como en el caso de la inspiración sin revelación—una idea ya sobrenaturalmente conocida. Porque en este caso, a diferencia del caso de la inspiración sin revelación, la revelación hace al mismo tiempo la manifestación de la verdad y el juicio sobrenatural hecho conforme «a la verdad divina».

B) Inspiración y revelación en el juicio práctico

Teniendo el «juicio especulativo» y el «juicio práctico» objetos distintos, aunque accidentalmente, por lo que no constituyen dos potencias distintas (I, q. 79, a. 11), sin embargo, son hábitos distintos. Y así como es «luz» natural distinta lo que hace ver en el entendimiento la verdad en sí misma, o la conveniencia de comunicarla, de igual modo, en el orden sobrenatural, este «lumen» divino que Dios infunde para juzgar es distinto el que afecta al «juicio especulativo» que el que afecta al «juicio práctico».

Pero fuera de esta diferencia de «luz» sobrenatural en los dos intelectos, en nada se distingue la naturaleza de la *inspiración bíblica* en el «juicio práctico», de la naturaleza de la «luz sobrenatural» requerida para ordenar a la práctica la *revelación bíblica*. El «juicio práctico» de la inspiración *bíblica* y de la revelación *bíblica*, coinciden.

C) Inspiración y revelación en la voluntad y en las potencias ejecutivas

Todo el resto del proceso instrumental de la voluntad y de las potencias ejecutivas para trasmitir sea la *revelación bíblica*, sea para trasmitir una verdad *bíblicamente inspirada*, coinciden igualmente. Es el impulso sobrenatural inmediato en la voluntad, y mediato en las potencias ejecutivas, mentales o fisiológicas, para adaptar y trasmitir esa verdad sobrenatural por escrito.

Revelación profética y profecía bíblica

Cabe una última consideración en este problema. La profecía *bíblica* es la comunicación de la revelación profética, pero *escrita*. Pero de los profetas bíblicos ha de suponerse que reciben la revevelación en un primer estadio que incluso puede ser temporalmente muy anterior a la consignación por escrito de esa misma revelación. Por eso cabe preguntarse por dos cuestiones íntimamente conexas entre sí: la *relación* que ha de haber entre el «juicio especulativo» de la revelación hecha al profeta y el tipo de juicio

sobrenatural que ha de haber en su formulación o consignación por escrito; y con lo cual se incluye la segunda cuestión, que es la *infalibilidad* de esa misma profecía en el doble estadio de su formulación y consignación por escrito.

En efecto; en un primer estadio el profeta recibe la comunicación divina y la juzga—conoce—«secundum divinam veritatem» (II-II, q. 173, a. 2). Comprende la comunicación que Dios le hace y penetra el alcance de la misma en la proporción que Dios quiere revelarle. Pero en un segundo estadio, incluso temporalmente muy distante, esa revelación va a ser consignada por escrito.

En el primer estadio juega preferentemente el «juicio especulativo» sobrenaturalizado, pues es juzgar «conforme a la verdad divina», lo cual es conocer la verdad que Dios le descubre. Pero en el segundo estadio se juzga sobrenaturalmente la conveniencia de escribir esta revelación—«juicio práctico»—con todo lo anejo a este propósito.

De aquí la pregunta, ¿el profeta que recibió la revelación se constituye profeta *bíblico* en el segundo estadio, lo que es evidente, o también en el primero? Si sólo se constituye en el segundo estadio, entonces la inspiración *bíblica* sólo afectaría al «juicio práctico», a la voluntad y potencias ejecutivas, en cuanto iba inspiradamente a *consignarse* por escrito una revelación anterior, pero independiente de este acto y de esta finalidad. Mas en esta hipótesis, ¿qué grado de *infalibilidad* tendría la revelación hecha al profeta en su primer estadio? Porque en el caso bíblico, Dios es «causa principalis» de la revelación hecha al profeta. Pero en esta hipótesis, ¿Dios sería también «causa principalis» de esa revelación, lo que garantizaba la *infalibilidad* de la comprensión de la misma, lo mismo que de posibles mixtificaciones subjetivas? El peligro de erróneas comprensiones o de mixtificaciones subjetivas en revelaciones privadas ha sido muy insistido y destacado por San Juan de la Cruz (5).

Como mínimum, tratándose de la revelación *oficial*, habría que suponer una providencia y asistencia tal de Dios en el profeta, que lo que El le comunicó, y tal como El quería que se comprendiese y comunicase, se lograse infaliblemente en su comprensión y en su enunciación. Así dice Santo Tomás:

(5) Cf. *Obras* B. A. C. (1946), págs. 625-672.

«Es *necesario* que la misma verdad del *conocimiento* y de la *comunicación* proféticos sea la misma que la del conocimiento divino, la cual no puede tener error» (*Summ. Theol.* II-II, q. 171, a. 6).

Pero en el caso bíblico cambia. Porque Dios no da la inspiración bíblica, en este caso, sólo para *consignar* por escrito unas revelaciones hechas en otro estadio e inconexas con su consignación. Sino que esta *revelación* que se le hace al profeta en el primer estadio, lleva ya en él dos características específicas: a) ser revelación *oficial*, b) y no sólo para ser «comunicada» oralmente, aunque también lo sea, sino para ser puesta por *escrito*, es decir, ser *bíblica*.

Por tanto, el primer acto—revelación—está con relación a su futura expresión escrita en la proporción en que está el «juicio teórico» de un hagiógrafo a su realización escrita: bíblica.

Por eso, a la hora de la composición escrita del libro profético no hace falta, de suyo, que la comunicación antes tenida —revelación—sea repensada carismáticamente con el «juicio especulativo». Este contenido ya fué juzgado «conforme a la verdad divina» y no hace falta, de suyo, que en este segundo estadio de la composición escrita sea de nuevo carismáticamente repensada, aunque de hecho pudiera serlo. Sólo se exigiría una trasmisión fiel de la revelación hecha.

Lo que hace falta como mínimum es que, sobrenaturalmente, se juzgue la conveniencia de comunicarlo por escrito—«juicio práctico»—por el profeta-hagiógrafo, lo mismo que el plan de realización, y que, inspiradamente, actúen en orden a este fin la voluntad y las demás potencias ejecutivas.

Es así cómo vienen a entroncarse estos dos estadios del profeta en una *unidad indivisible* del plan divino y en la *infalibilidad* consiguiente.

Fr. Manuel de Tuya, O. P.
Salamanca. Pontificia Facultad Teológica de San Esteban

Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca

Muchas veces he pensado escribir este trabajo y lo he ido demorando por creer que tal vez no convenía remover semejantes temas, siendo preferible darlos al olvido. Pero tanto se ha dicho y escrito sobre ello, particularmente en estos últimos tiempos, desfigurando a veces las cosas, que al fin, en este año en que se celebra el séptimo centenario de la entrada de la Orden dominicana en San Esteban y el cuarto de la muerte de San Ignacio, me decido a dilucidarlo una vez más. Mi aportación ha de consistir principalmente en presentar algunos episodios que tienen lugar por entonces en Castilla y sobre todo en Salamanca, y predisponen a desconfiar de las manifestaciones de tipo religioso que no cuentan con plenas garantías. El conocimiento de estos hechos creo que ha de contribuir a una más exacta apreciación de lo sucedido a San Ignacio.

Transcribamos ante todo el texto del P. González de la Cámara en la llamada *Autobiografía* del Santo, que nos habla del caso.

«Confesábase en Salamanca (Ignacio) con un fraile de Santo Domingo en Sant Esteban. Y hubiendo diez o doce días que era llegado, le dijo un día el confesor: Los padres de la casa os querrían hablar.—Y él dijo: En nombre de Dios.—Pues dijo el confesor: Será bueno que os vengáis acá a comer el domingo Mas de una cosa os aviso, que ellos querrán saber de vos muchas cosas.

»Y así el domingo vino con Calixto. Y después de comer, el soprior, en absencia del prior, con el confesor, y creo yo que con otro fraile, se fueron con ellos en una capilla; y el soprior con buena afabilidad empezó a decir cuán buenas nuevas tenían de su vida y costumbres, que andaban predicando a la apostólica; y que holgarían de saber destas cosas más particularmente. Y así comenzó a preguntar qué es lo que habían estudiado. Y el peregrino respondió: Entre todos nosotros el que más ha estudiado soy yo—; y le dió claramente cuenta de lo poco que había estudiado y con cuán poco fundamento.

»Pues luego ¿qué es lo que predicáis?—Nosotros, dice el peregrino, no predicamos, sino con algunos familiarmente hablamos cosas de Dios, como después de comer con algunas personas que nos llaman.—Mas dice el fraile: ¿de qué cosas de Dios habláis?, que eso es lo que querríamos saber.—Hablamos, dice el peregrino, cuándo de una virtud, cuándo de otra, y esto alabando; cuándo de un vicio, cuándo de otro, y reprehendiendo.—Vosotros no sois letrados, dice el fraile, y habláis de virtudes y vicios; y desto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por Espíritu Santo. No por letras: luego por Espíritu Santo.

»Aquí estuvo el peregrino un poco sobre sí, no le pareciendo bien aquella manera de argumentar; y después de haber callado un poco, dijo que no era menester hablar más destas materias. Instando el fraile: Pues agora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que han engañado al mundo, ¿no queréis declarar lo que decís?—El peregrino dijo: Padre, yo no diré más de lo que he dicho, si no fuese delante de mis superiores que me pueden obligar a ello...

»Pues tornando a la historia, no pudiendo el soprior sacar otra palabra del peregrino, sino aquella, dice: Pues quedaos aquí, que bien haremos con que lo digáis todo.—Y así se van todos los frailes con alguna priesa. Preguntando primero el peregrino si querrían que quedasen en aquella capilla, o adónde querrían que quedasen, respondió el soprior, que quedasen en la capilla. Luego los frailes hicieron cerrar todas las puertas y negociaron, según paresce, con los jueces. Todavía los dos estuvieron en el monasterio tres días sin que nada se les hablase de parte de la justicia, comiendo en el refitorio con los frailes. Y cuasi siempre

estaba llena su cámara de frailes que venían a velles; de modo que entre ellos había ya como división, habiendo muchos que se mostraban afectos. Y al cabo de los tres días vino un notario y llevólos a la cárcel» (1).

La entrevista y el diálogo con todo su realismo dramático debieron desenvolverse sustancialmente en la forma que indica el relato copiado. Pudo el autor al compendiar la narración acentuar el colorido, matizar los detalles conforme a sus apreciaciones, y aun pecar por omisión, pero debemos suponer que mantuvo en lo fundamental lo que oyó de labios de Ignacio.

Las historias de San Esteban nada dicen sobre este episodio. Y si en algún caso lo mencionan, se remiten a la narración de Ribadeneira, quien a su vez se inspira en González de la Cámara. No hay lugar, por consiguiente, para establecer confrontación de testimonios, y es forzoso atenerse a la única fuente directa.

En la Compañía suele atribuirse al contenido de la *Autobiografía* gran autoridad. La tiene sin duda, pero ya hemos probado en otra ocasión que, como todo testimonio humano, puede fallar y falla de hecho alguna vez (2).

Con respecto a nuestro caso hay también una cláusula que se presta a discusión. Es la siguiente: «Luego los frailes hicieron

(1) *Autobiografía*, cap VII: Obras completas de San Ignacio de Loyola, ed. BAC (Madrid, 1952), p. 72-74.

(2) Nos referimos a la frase de la *Autobiografía* (cap. VI) en que afirma que en Alcalá, donde permaneció durante año y medio (todo el 1526 y parte de 1527), Ignacio «estudió Términos de Soto, Física de Alberto y el Maestro de las Sentencias». Los Términos o Súmulas de Soto no se publicaron hasta 1529: luego mal pudo estudiar por ellos Ignacio en 1526. Y aunque los biógrafos modernos del Santo tratan de dar salida a ese texto diciendo que pudo servirse de los apuntes tomados por los discípulos de Soto, cuando explicó éste las Súmulas en Alcalá durante el curso de 1520-1521, la solución es inadmisible: 1.° Porque entonces en Alcalá no se había introducido aún el dictado. Cuando veinte años después comenzó a introducirlo Melchor Cano, uno de sus discípulos lo denunció al visitador como novedad a la que no estaba acostumbrado. 2.° Porque si Ignacio se matriculó o intentó matricularse, como supone la narración, en la cátedra de Súmulas, lo natural era que las estudiase por el texto impreso adoptado e impuesto por el profesor de la asignatura, y no por unos apuntes sin solvencia, como solían ser generalmente aun muchos años después los que confeccionaban de prisa los estudiantes a base de una exposición seguida o *raptim facta*, según estaba preceptuado en París y lo practicó Soto en Alcalá, para evitar precisamente la copia literal, sólo posible cuando explicaban o leían *tractim*. Esta segunda forma, que hizo posible el dictado, no se introdujo en nuestras escuelas hasta la segunda mitad del siglo. En conclusión, Ignacio no pudo utilizar de ninguna forma en 1526-1527 un texto de Soto que no se imprimió hasta 1529, y que tampoco existía manuscrito más que en poder de su autor.

cerrar todas las puertas y negociaron, según parece, con los jueces». Esta noticia, ¿reproduce auténticamente lo dicho por el Santo, o la adornó por su parte el Padre G. de la Cámara? Porque las puertas del convento, se entiende las que daban a la calle, se habían cerrado antes de comer y no se abrirían hasta unas horas después. Así estaba mandado por una ordenanza antigua (3), renovada con más rigor por la congregación de observancia. Aparte de que, si se trataba de evitar que los huéspedes huyesen, la precaución hubo de mantenerse durante los tres días que permanecieron en el convento, de lo cual no hay indicio en el relato. Y no en calidad de presos, pues acudían con la comunidad al refectorio. La permanencia no tuvo, pues, propiamente carácter de reclusión, como suele decirse. Su cámara o estancia era frecuentada por los religiosos, y entre ellos había diversidad de opiniones. A Ignacio se le debió de ordenar que esperase en el convento la decisión de los jueces eclesiásticos, puesto que negándose él a dar razón de sus cosas, los religiosos, por más que nos extrañe hoy, no podían excusarse de ponerlo en conocimiento de los mismos. Los edictos inquisitoriales, entonces tan frecuentes, se lo exigían. El biógrafo no especifica lo que se habló durante aquellos tres días entre el suprior y el peregrino sobre la situación de éste, dejando la impresión de que se le detuvo a la fuerza, cosa en verdad excusada, pues sobraban medios para ser intervenido por la autoridad eclesiástica.

La capilla en donde tuvo lugar la entrevista era probablemente una de las del claustro entonces en construcción. También lo estaba la nueva iglesia, habiéndose destruído primero la antigua. En el claustro la primera capilla, comenzando por el mediodía, era y es la de San Juan Bautista o de Carvajal, concedida unos años antes a don Diego de Gavia y a su mujer doña Catalina de Carvajal (fallecida en 1522) para enterramiento de la familia. La segunda, de Santo Tomás, se identifica con el Capítulo antiguo, el actual «Panteón de los Teólogos». A continuación debía de haber otras dos o tres capillas, destruídas en el siglo XVII al edificar el Capítulo nuevo, que aún subsiste. Una

(3) «Ordinamus ac praesenti statuto mandamus prioribus sive quibuscumque aliis praesidentibus ut de cetero diligentem apponant curam circa januarum conventus custodiam, signanter tempore mensae». Capítulo provincial de Córdoba en 1464, *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, tomo IV (Romae 1899), p. 489.

de esas capillas estaba dedicada a San Esteban, cuya imagen de piedra se conserva todavía en la hornacina de la portada. Luego venía la sacristía, que ocupaba el sitio de la actual escalera de Soto. Esta escalera se comenzó hacia 1553, costeándola aquel famoso teólogo con el producto de sus libros. Los planos los hizo el arquitecto Padre Martín de Santiago, director de las obras de la iglesia, muerto cuando estaba comenzándose el crucero en 1555-1556. La parte baja de las paredes interiores del claustro, salvo la del norte y las modificaciones introducidas en la descrita de las capillas, es algo anterior, de fines del siglo XV, como lo son las piezas conjuntas, el claustro *De profundis* al mediodía y el refectorio al poniente.

Interesa sobremanera precisar quién fué el suprior que dialogó con el peregrino.

Por el libro de profesiones sabemos que, ausente el prior, Diego de San Pedro (más tarde confesor del emperador), le suplía a la razón el suprior Padre Nicolás de Santo Tomás.

En una información abierta en Salamanca en 1560 con motivo de la continuación de las obras de la iglesia de San Esteban, aparece él como testigo y dice ser de edad de más de 70 años (4). Según eso, había nacido antes de 1490, y por tanto, en 1527 pasaba de los 37 años.

El cronista Alonso Fernández, en su *Historia de San Esteban*, al hablar de los hijos señalados en virtud que se habían criado en el convento después de la reforma, dedica un capítulo a los «siervos de Dios» Padres Domingo de San Pedro y Nicolás de Santo Tomás. El primero, discípulo del venerable Padre Juan Hurtado de Mendoza, en cuyas manos hizo profesión por julio de 1518, desempeñó luego durante más de un cuarto de siglo el cargo de Maestro de Novicios. Fué, por consiguiente, el educador de tantas celebridades como se formaron entre 1525 y 1550 en el convento. Por este solo título es acreedor a nuestro respeto.

Refiriéndose luego al Padre Nicolás, escribe el Padre Fernández: «Poco después del Padre fray Domingo faltó de casa el Padre fray Nicolás de Santo Tomás, gallego de nación, tan religioso, tan constante en la observancia regular y en el rigor de

(4) Archivo H. N. Clero, Salamanca, leg. 207.

nuestras leyes, que ni sabía salir del coro de noche ni de día, ni trataba de otra cosa sino de una perpetua oración, ni había más regalo que una continua abstinencia de carne, acompañada de rigurosos ayunos, que duran la mayor parte del año. Era tan celoso de la observancia de nuestras constituciones y procedía en todo con tanta gravedad y puntualidad, que nadie se atrevía a descomponerse delante de él ni aun a descuidarse en una mínima ceremonia. Era en tanto grado, que reprendiendo un Prelado muy grave algunos defectos en capítulo, como es estilo, muy ligeros de los frailes, dijo pocos años después de su dichosa muerte: Padres, por amor de Dios, no nos oiga el Padre fray Nicolás de Santo Tomás, que está aquí enterrado, que nos reprenderá muy ásperamente y nos acusará en el juicio de Dios de flojos y negligentes» (5).

Tenemos ya a Ignacio frente al suprior, dos voluntades enérgicas, ambos dotados de singulares virtudes y que a pesar de ello no llegan a entenderse. Tal vez si el peregrino no se hubiera negado a continuar dialogando, lograrían ponerse de acuerdo. Pero la desconfianza se había apoderado de ellos. El suprior sospechó que bajo aquellas apariencias desacostumbradas se ocultaban quizá tendencias peligrosas ,y el peregrino, a su vez, temió comprometer más su situación si continuaba el diálogo.

La forma de plantear el caso por parte del suprior revela que no le sorprendían estas cosas, más aún, que estaba tan hecho a ellas, que al presentarse algo anormal en materia religiosa, había que proceder con cautela indagando su naturaleza y calidad. Hoy, acostumbrados a admirar en el Santo el singular prestigio de sus virtudes, nos extrañan tales recelos. Pero es cuestión de perspectiva.

Tampoco al peregrino cogió desprevenido aquel aparente exceso de precauciones. Se lo había anunciado ya el confesor cuando le dijo: «Los Padres de la casa os querrían hablar... Mas de una cosa os aviso, que ellos querrán saber de vos muchas cosas». Los episodios de Alcalá le atestiguaban también las inquietudes reinantes en punto a reforma religiosa. El deseo de los Padres por tener noticias de sus ancedentes no era mera curiosi-

(5) *Historiadores de San Esteban de Salamanca,* tomo II, pág. 91.

dad. Algo extrañados, sin duda, ante aquellas apariencias, querían saber de qué se trataba. San Esteban atravesaba a la sazón los mejores años de su observancia y fervor religioso. Por eso quizá buscó allí el Santo su confesor. Entablado el diálogo, el dilema del suprior debió de desconcertarle un poco. Y así se acogió a su falta de autoridad para proseguir el examen, recurso entonces muy frecuente por andar tan repartidas las jurisdicciones.

Seríamos injustos si quisiésemos atribuir al dominico interés especial en mortificar al peregrino. Aunque algo extrañado por aquellas apariencias, comenzó diciéndole con afabilidad y sin adulación «cuán buenas nuevas tenían de su vida y costumbres, *que andaba predicando a la apostólica*».

La expresión se prestaba entonces a doble sentido: O bien podía entenderse por un apostolado evangélico, esto es, de pobreza y buen ejemplo, o también por algo semejante al fracasado proyecto que dos años antes propuso al almirante de Castilla don Fadrique Enríquez su confesor, el alumbrado vizcaíno Juan López de Calaín.

Acerca de esta peregrina idea se conservan noticias en los procesos inquisitoriales de la época, especialmente en el de Luis de Beteta. Y por estar en la memoria de todos el desenlace borrascoso de aquel descabellado intento, y más en la del suprior, que seguía con atención semejantes novedades, no es aventurado suponer que al pronunciar la referida frase le vino a la mente su recuerdo. Veamos en detalle el desarrollo de los hechos para apreciar mejor los justificados prejuicios del religioso.

El almirante don Fadrique, cuñado del marqués de Villena, otro miembro de la nobleza castellana que apoyaba resueltamente la reforma de los institutos religiosos, consultó con su confesor cómo podría él agradar a Dios poniendo a su servicio el poderío e influencia que tenía en Castilla. Juan López «le puso en la cabeza que sería muy bien reformar toda su tierra [el señorío de Medina de Ríoseco] para que viviesen bien e cristianamente» (6). Entonces don Fadrique le preguntó «en qué manera se podría hacer aquello», y le respondió el confesor «que él conocía por estas tierras acá muchos clérigos e amigos suyos: que su señoría les escribiese que les haría buen tratamiento e les daría lo que

(6) Proceso de Luis de Beteta en A. H. N. Inquisición, leg. 102, núm. 3.

hobiesen menester». Al almirante le pareció bien la idea y entregó a su confesor una carta autorizándole para reclutar personal, y que él pondría a su disposición una casa de recreo que tenía en Medina de Ríoseco para su entrenamiento en el apostolado (7).

Juan López logró interesar en el proyecto a Bernardino de Tovar, hermanastro del humanista Juan de Vergara; al maestro Juan del Castillo, que enseñaba griego en la Universidad de Toledo; a Luis de Beteta; a Miguel de Eguía, el impresor de Alcalá; a Juan de Santo Domingo, clérigo de Toledo; a Juan González, canónigo de Palencia; a un comerciante de Burgos apellidado Castillo, y a algunos más. Su plan era, según declara María Ramírez, que se lo oyó a algunos de ellos, «hacer doce apóstoles *para convertir a los cristianos a su opinión*, para andar por el mundo» (8). El maestro Castillo, por su parte, asegura que el López tenía pensado «vivir en aquella casa con las personas que allí tomase *a la apostólica*, e traer una bula del Papa para que lo pudiesen hacer» (9).

Durante el año de 1526, que es cuando esto tenía lugar, el iniciador del proyecto desplegó gran actividad para su realización. Los comprometidos, varios de ellos de familia de conversos, estaban también tildados de las ideas iluministas, y según el testimonio de Francisca Hernández, la famosa beata alumbrada de entonces, hasta simpatizaban con las doctrinas de Lutero. La referida María Ramírez, criada de la Francisca, llega a afirmar que el promotor de este ensayo, Juan López, y su amigo Diego López, alababan a Lutero y sus escritos, «y que les oyó decir que, si se pudiesen pasar con él, que se pasarían» (10). Pero el testimonio de ambas, particularmente el de la beata, tienen escaso valor, como se comprueba por otras declaraciones suyas en estos procesos de alumbrados. Compartían sin duda las tendencias más avanzadas sobre reforma religiosa, entonces tan de actualidad en Castilla. Aunque hay motivo sobrado para creer que más que a la auténtica reforma, aspiraban a un ambiente de libertad en que pudieran desenvolverse con desahogo. Y para

(7) Declaración del maestro Juan del Castillo en Toledo a 11 de enero de 1535, en Proceso de Luis de Beteta, fol. 26-27.
(8) Proceso de Luis de Beteta, fol. 20v.
(9) Proceso de Beteta, fol. 27.
(10) Proceso de Beteta, fol. 22.

ello lo que más les estorbaba era la Inquisición. Lo atestigua bien a las claras la referida María Ramírez, reproduciendo lo que oyó decir a Pedro de Cazalla: «Que no teníamos rey, sino un bobo, e que el diablo había traído a la emperatriz [Isabel] a Castilla, que era una víbora como su abuela [Isabel la Católica], la cual había traído esta malaventura de la Inquisición a Castilla, e que ella la sustentaba. E pluguiese a Dios que viniesen de Francia guerras e que durarán las Comunidades para que destruyeran la Inquisición, que los tenía echado a perder a todos. E que si no hobiera hecho aquella casa en Valladolid, que fuera a vivir a Portugal. Que los que sustentaban la Inquisición que todos los que en ella entendían eran unos andrajosos» (11). La misma María Ramírez añade «que sabe que el maestro Castillo también fué a ser apóstol con ellos a Medina de Ríoseco, adonde tuvieron a Miguel de Guía abscondido para hacerle uno de los apóstoles, e sus hermanos le andaban a buscar e no le hallaban E que fué muy público y notorio que el señor almirante los tenía allí pensando que eran muy buenas personas, e que después desque vido que era cosa del diablo, los echó de allí» (12). Se comprenden las reservas del almirante y su desengaño y resolución al comprobar la clase de personas allí reunidas. El maestro Castillo dice «que entonces se sonó mucho por toda Valladolid cómo los había echado el almirante de Ríoseco» (13).

El autor del proyecto, Juan López de Calaín, por nuevas complicaciones en sus actividades reformistas pereció en la hoguera hacia 1530. También fué quemado hacia 1535 el maestro Castillo (14). El reformismo erasmista comenzaba a exteriorizar sus simpatías por algunos dogmas luteranos, y el tribunal de la Inquisición quiso cortar de raíz estos primeros brotes.

Entre los llamados a formar parte del apostolado evangélico de Medina de Ríoseco figura además Tomás de Guzmán, colegial a la sazón de San Gregorio de Valladolid, «mancebo y muy gentil predicador», según el maestro Castillo (15). Añade éste que *le parece* que estuvo en la casa de Medina de Ríoseco con los

(11) Proceso de Beteta, fol. 20v-21.
(12) Proceso de Beteta, fol. 22.
(13) Proceso de Beteta, fol. 23v.
(14) M. BATAILLON: *Erasmo y España*, tomo II (México-Buenos Aires, 1950), p. 63.
(15) Proceso de Beteta, fol. 27.

allí reunidos. No lo asegura porque él no llegó a convivir con ellos. En cambio Luis de Beteta declara «que entre las personas notables *que decían que habían de ir* a lo susodicho era uno dellos fray Tomás de Guzmán, de la Orden de Santo Domingo, e que el dicho almirante tenía una casa allí cerca de Medina que la quería dar para que se hiciese convento de religiosos, e señaladamente la quería dar al dicho fray Tomás de Guzmán» (16). No consta, por tanto, que Guzmán tomase parte en los manejos de estos innovadores. Si pensó en él al almirante, fué en forma muy distinta de la que maquinaban los otros.

Por lo demás, sabemos que, en efecto, Guzmán era excelente predicador. Agustín Salucio, que fué también colegial de San Gregorio unos veinte años después (entró allí en 1548), escribe: «De otro sermón oí en aquel tiempo grandes alabanzas, predicado algunos años antes en San Pablo (de Valladolid) por el Padre fray Tomás de Guzmán, elegantísimo predicador de aquellos tiempos, en la promulgación de un jubileo por Clemente VII» (17). Don Juan de Zúñiga, hermano del Obispo de Burgos don Iñigo de Mendoza, en carta de 17 de marzo de 1535 a la condesa de Palamós escribe a su vez, refiriéndose a Guzmán: «Es gran predicador y buen fraile y su hermano mayor casado con una prima mía» (18). Abrazó con ánimo generoso los planes ultrarreformistas del Padre Juan Hurtado de Mendoza, y como tal fué primer prior de Ocaña. Después lo fué de Valencia, y luego de Calatayud, terminando por ser elegido unánimemente provincial de Aragón en 1539. Pero falleció al año siguiente, abrumado por las dificultades con que tropezaba la reforma de aquella provincia.

El fracasado ensayo de Medina de Ríoseco no es más que una muestra de las inquietudes y confusionismo que en materia de reforma religiosa reinaba entonces en Castilla. Iñigo de Loyola ensayaba también su reforma, condensada en los *Ejercicios*. El suprior Nicolás de Santo Tomás, impaciente por conocer las actividades del peregrino, le pregunta: «¿De qué cosas habláis? que eso es lo que querríamos saber». Y ante la respuesta de Igna-

(16) Proceso de Beteta, fol. 37v.
(17) *Avisos para predicadores*. Madrid, B. N., ms. 8103, fol. 59.
(18) José M.ª March, S. J.: *Niñez y juventud de Felipe II*. tomo II (Madrid 1942), pág. 138.

cio acerca de sus pláticas, formula el dilema tajante. El peregrino se niega a continuar explicando. El suprior insiste: «Pues agora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que han engañado al mundo ¿no queréis declarar lo que decís?». Estaban entonces reunidos con el inquisidor general Manrique los teólogos de Salamanca, de Alcalá y de Valladolid para tratar del examen de los escritos de Erasmo, y la conversación en los monasterios de Castilla giraba en torno a ese tema. A juzgar por el rigor con que nuestro suprior exigía el cumplimiento de las observancias monásticas, debía de ser uno de los más declarados enemigos de Erasmo, y su recuerdo en el diálogo con el peregrino indica el sentido hacia dónde apuntaban sus sospechas. En Salamanca mismo, centro de convergencia por su Universidad de todas las corrientes ideológicas y foco de irradiación al mismo tiempo de las diversas modalidades de la reforma religiosa que se venían dando en Castilla, surgían de vez en cuando otras orientaciones, actividades y movimientos que, bajo laudables apariencias, ocultaban amenazas inquietantes. Acababa de conjurarse el peligro suscitado dentro de la Universidad por las doctrinas del catedrático nominalista Juan de Oria (19). Y sobre todo estaba en tramitación el proceso contra el clérigo Antonio de Medrano, varias veces reclamado por la Inquisición. El mismo Padre Nicolás de Santo Tomás aparece entre los testigos que informan sobre él en febrero de 1524. El drama, comenzado cinco años antes, no había terminado aún. ¿Qué extraño es que su recuerdo preocupase a todos y más a un superior religioso? El caso es singular y merece que lo describamos con todo detalle ya que el episodio de San Esteban viene a encuadrarse dentro de él cronológica y topográficamente, y por un momento debió de reaparecer ahora en la memoria del suprior.

(19) No se conoce bien la calidad de los errores que dieron ocasión a que se privase de la cátedra de biblia a Juan de Oria hacia 1524. El historiador de San Esteban, Padre Alonso Fernández, fundándose en el Monopolitano, cree que se trataba de la doctrina del purgatorio e indugencias; cf. *Historiadores del convento de San Esteban*, tomo I, pág. 244. Pero Francisco de Vitoria, que llegó a Salamanca cuando no se habían extinguido aún los ecos de aquel doloroso episodio, le atribuye errores sobre la Trinidad derivados de su acentuado nominalismo. «Tenendum est de fide—dice el célebre catedrático de prima—quod proprie in divinis sunt tres personae, licet Joannes Doria in hac universitate voluerit, ut somniator, tenere oppositum». Exposición de la Primera parte de Santo Tomás, cuestión 30, art. 1, manuscrito 18 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo en Santander.

Antonio Medrano era un clérigo natural de Navarrete, en la Rioja, hijo de Pedro Díaz de Navarrete, «el cual estuvo preso en la Inquisición», y de Toda Hurtado de Medrano (20). Hacia 1501 comenzó a estudiar en Salamanca, siguiendo la carrera de cánones. Por los años de 1517 tuvo conocimiento de la beata alumbrada Francisca Hernández «por dicho fray Juan Hurtado, de la Orden de San Francisco, compañero que fué deste declarante», dice el mismo Medrano; y siguió tratándola durante dos años y medio en Salamanca y luego en Valladolid cerca de un año, hasta que la Inquisición le prohibió juntarse con ella (21). El doctor Cristóbal de Alba, provisor de Salamanca (el Obispo don Francisco de Bobadilla residía en Roma), al tener noticias de aquel trato sospechoso, tomó algunos informes interrogando, entre otros, al clérigo Alonso Calero, compañero también de Medrano. Este manifestó que, en efecto, había trato demasiado íntimo entre Medrano y la beata, refiriendo algunos casos concretos. Dijo además que, según Medrano, la Hernández «no habla cosa ninguna en que pueda errar, porque dice que es persona alumbrada,... que tiene infinita gracia,... que era más santa que Santa Catalina,... que la tiene en mucho más que a San Pablo» (22). El testigo, aunque extrañado de aquello, como persona al parecer un poco simple, no le daba gran importancia. Al ratificar en 1523 esta declaración ante los inquisidores de Valladolid, siendo ya religioso jerónimo en el monasterio del Prado, añadió que, ante las insistentes ponderaciones de Medrano, también él llegó a tener en gran estima a la Hernández (23).

Luego, en 1530, en una nueva ratificación ampliando sus primeros informes, dijo que él vendió su hacienda «por persuasión y indición muy afectada del dicho Medrano más contra su voluntad que por ella, porque no lo hiciera si no fuera persuadido. Y las persuasiones fueron diciéndole que servía mucho a Dios e que debía hacerlo como los apóstoles, que vendían todo lo que tenían por Dios, e lo pusiese en manos e poder de Francisca Hernández para que ella lo distribuyese. E ansí importunado lo hizo este declarante. E que vendió todo lo que tenía y lo dió

(20) Proceso de Antonio de Medrano, fol. 122v en A. H. N. Inquisición, leg. 104, núm. 15.
(21) Proceso de Medrano, fol. 186.
(22) Proceso de Medrano, fol. 115v.
(23) Proceso de Medrano, fol. 110.

a la dicha Francisca Hernández por consejo del dicho Medrano. De los cuales dineros de la dicha hacienda se vistieron e se pagaron las deudas que debían el dicho Medrano e la dicha Francisca Hernández por consejo del dicho Medrano. E que después de lo susodicho, visto lo que pasaba en la vida de Francisca Hernández y Medrano, se halló burlado en lo que había dicho, e vido que había sido engañado del dicho Medrano. E ansí se apartó dellos porque le paresció cosa de burla su vivir dellos. E intentó de reivindicar lo que ansí cautelosamente e con engaño le habían llevado. E porque vido que no podía cobrar lo susodicho porque decían que no tenían, ansí dejó de proseguir y no molestarles sobre ello, con voluntad e intención que cada e cuando hubiese oportunidad de poderlos pedir e cobrar con efecto demandárselos. E visto el dicho Medrano cómo este declarante les quería pedir lo que habían llevado, le dió un ducado, y que este declarante lo rescibió. Item dijo que conosció este declarante del dicho Medrano que procuraba de atraer personas e bienes para la dicha Francisca Hernández e que en esto se empleaba más que en otra cosa». Todavía añadió más: «que vistos todos aquellos actos lascivos que pasaban entre los dichos Francisca Hernández e Medrano tuvo algún mal pensamiento dellos en cosa peor que sucedía entre ellos tocante al acto de la carne, pero que no vió ni oyó este declarante más de lo que dicho tiene. Aunque después de visto lo que dicho tiene tuvo en poco sus cosas e se apartó de su conversación» (24).

Preguntado si la beata daba razón al afirmar que determinadas personas iban al infierno, respondió que no, «salvo que el dicho Medrano decía que era persona alumbrada, e que los tales alumbrados lo sabían por revelación de Dios». Dijo también que ambos se alababan mutuamente y que Medrano la llamaba «la esposa de Cristo». Pero «sabe e vió cómo la dicha Francisca Hernández es mujer airada e castiga cruelmente a sus criadas cuando se enoja; e sabe que la dicha Francisca es enemiga de encerramientos, porque cierta persona que la dijo cómo estaría bien retraída en algún monasterio, se enojó con él e dijo que Dios se lo demandaría porque se lo reprendía. E que sabe que se jactaban e loaban de quien los visitaba e eran amigos de tratar e conversar

(24) Proceso de Medrano, fol. 117v.

con personas poderosas más que con personas bajas, e les conoció ser cobdiciosos en esto. E que sabe que tenían enemistad a los que se apartaban dellos e los llamaban endiablados. E que contando de las cosas de la beata del Barco de Avila, que era tenida por mujer muy espiritual, la dicha Francisca Hernández mostraba tenerlo en poco. E que sabe e vió que el dicho Medrano confesaba e comulgaba a la dicha Francisca Hernández en su cámara» (25).

Recibidas las primeras declaraciones de Alonso Calero, el provisor salmantino Alba llamó a Medrano, pidiéndole cuenta de sus tratos con la beata. El, como era hábil en el arte del disimulo, procuró atenuar los cargos, encomiando la excepcional santidad de la Hernández. Y al verse apurado ante las insistentes preguntas del provisor, alegó su condición de estudiante y exención del fuero ordinario.

De aquí marchó con la Hernández a Valladolid, probablemente reclamados por la Inquisición. También fueron llamados otros estudiantes amigos de ambos, entre ellos Bernardino de Tovar y Diego de Villarroel. En diciembre de 1519 aparece ya Medrano ante los inquisidores. Preguntado por uno de ellos, el licenciado Hernando de Alvarado, acerca de sus relaciones con la Francisca, dijo ser la beata «persona alumbrada», que sin haber estudiado superaba en ciencia a los teólogos más eminentes. Que si esa ciencia era por infusión de gracia o no, él no lo sabe. Pero «así lo cree por las buenas obras que le vee faser e buena vida e enjemplo. E por esto piensa que es más de Dios que de otra cosa» (26).

Entre tanto se había mandado a la Francisca residir en casa de Francisco de Tejada, vecino de Salamanca, el cual, preguntado luego por los inquisidores, decló «que las personas que más la visitaban son conversos» (27.

Medrano regresó a Salamanca, donde vuelve a aparecer en febrero de 1520 ante el mismo inquisidor Alvarado. Pero al mes siguiente lo encontramos de nuevo en Valladolid dando razón de sus relaciones con la Francisca. Una vez más hace el elogio de sus virtudes y ciencia superior a la de los mejores teólogos. Niega que entre ambos haya habido ningún género de libertades, por «cuanto la ha tratado con toda limpieza de obra

(25) Proceso de Medrano, fol. 117v-118.
(26) Proceso de Medrano, fol. 109.
(27) Proceso de Medrano, fol. 122.

e de corazón como sierva de Dios e no ha fecho cosa que sea en ofensa de su majestad». Y preguntado si en nombre de ella ha recibido joyas o dinero *sub specie pietatis,* dice haberle dado, a petición de él, un estudiante de Trujillo que se metió fraile, catorce mil maravedís.

No se conoce bien el resultado de este primer proceso ante los inquisidores. Consta, sin embargo, que se prohibió a Medrano tratar con la beata. Esta quedó en Valladolid, y al clérigo le mandaron salir de allí, regresando a Salamanca, donde aparece de nuevo en 1523 en trato demasiado libre con otras mujeres. Para justificarse de ello inventó que se le había concedido cierto carisma en virtud del cual curaba las tentaciones de la carne. Las cosas fueron trascendiendo al público con el escándalo consiguiente. El prior de San Esteban, Padre Juan Hurtado de Mendoza, extrañado de aquellos rumores mandó a dos religiosos para que se informasen del mismo Medrano acerca de tan raro carisma. Y convencido de que se trataba de una burda añagaza para encubrir su licencioso proceder, predicó desenmascarando al desaprensivo clérigo. Medrano quiso entablar querella contra él por calumniador (28). Pero como las denuncias ante el juez eclesiástico, que lo era a la sazón el bachiller Juan Bernal, el futuro Obispo de Calahorra, iban en aumento, a principios de febrero de 1524 se abrió nuevo proceso ordenando a Medrano que entre tanto no saliese de su casa.

El fiscal del Obispado, bachiller Pedro Martín, formuló las acusaciones. Medrano se querelló también de él porque le infamaba e infamaba a otras personas honestas que le visitaban para ser instruídas en las cosas de Dios. Y refiriéndose concretamente a Francisca Hernández, respondió «que yo de ninguna he leído ni visto, dejada la bendita y sin mácula ninguna Madre de Dios, que haya Dios hecho lo que en esta señora» (29). Pide que se le devuelva la fama y se le declare libre de la acusación. Insistió el fiscal y requirió el examen de testigos. También el acusado

(28) Así se infiere de la declaración prestada a 6 de diciembre de 1526 por Hernán Martínez de Utrera, cura de Navarrete (Logroño) ante el inquisidor Ayala, el cual dijo que, estando Medrano en Salamanca, «hobo ciertas palabras con fray Juan Hurtado sobre ciertas cosas que había predicado (Hurtado, pues Medrano no predicaba), y mandaron prender al dicho bachiller y desterrar de Salamanca». Proceso de Medrano, fol. 5; cf. fol. 133v.

(29) Proceso de Medrano, fol. 93.

presentó los suyos, que informaron en su favor. Entre éstos figuran dos franciscanos que conocieron a Medrano antes de entrar religiosos y lo tenían por hombre de buena vida. Uno de ellos, fray Diego de Mercado, abona también la vida honesta de Francisca Hernández. Otra mujer, llamada María Brochera, llega a decir que Medrano «es un hombre espiritual e que en su vida vió un hombre semejante». Los dos religiosos, y quizá también la Brochera, debían de ser personas sencillas, incapaces de maliciar; y juzgando por las apariencias, tenían buena opinión de uno y de otro.

También presentó Medrano en su abono al bachiller Diego de Villarroel, su compañero de posada durante tres años. Este, como complicado en las mismas acusaciones, enalteció con el mayor encarecimiento la vida austera del compañero, anteponiéndola a la de los religiosos más observantes. Y para dar explicación de los cargos abrumadores que llovían contra el procesado, dijo que cree «que el demonio tomó figura de persona para atestiguar contra él (Medrano), o que se revistió en alguno para que lo hiciese, porque él tiene tanta caridad y amor con todos, aunque sean sus enemigos, que haría por ellos más que ningún padre por sus hijos». Y así conversa con unos y con otros, y quisiera poder prescindir de ello «para gozarse con Dios». Y si tiene trato con ellos, es porque le remuerde la conciencia del provecho que dejaría de hacerles (30).

Muy diferentes fueron las declaraciones de los testigos presentados por el fiscal. Son muchas y contestes en sustancia. Me limitaré a extractar las más características. El lector perdonará que las reproduzcamos textualmente con toda su crudeza, pues de otro modo no sería fácil formar idea exacta de los subterfugios a que recurrían ciertos reos para encubrir sus debilidades (31). No eran ellas las que perseguía preferentemente el tribunal de la fe, instituído para salvaguardar la doctrina; pero las autoridades eclesiásticas no podían permitir que en su diócesis continuasen impunes aquellos escándalos.

---

(30) Proceso de Medrano, fol. 99v.

(31) Algunos de los textos más crudos del proceso de Medrano que se insertan en este artículo y otros que aquí se omiten, han sido publicados ya por el P. Bernardino Llorca, S. J. en su trabajo *Sobre el espíritu de los alumbrados Francisca Hernández y fray Francisco Ortiz, O. F. M.*, «Estudios eclesiásticos», 12 (1933), 399-404.

El fiscal, en uno de los cargos, acusa a Medrano de que «con poco temor de Dios e de la madre sancta Iglesia dice que tiene gracia para mortificar la carne e la pasión della, e conversa con muchas mujeres hermosas, beatas e doncellas e casadas, e las abraza e besa e hace otras cosas deshonestas. Así mismo dice que conoce cuando alguna persona va a comulgar si va en estado de gracia o en pecado, e hace e dice otras muchas cosas que no son de decir e de que algunas personas de buena vida están escandalizadas» (32).

Presentó como testigo para información a Antonia López, beata. La cual, habiendo jurado, declaró que algunas de sus conocidas le dijeron que ellas, después de haber tratado a Medrano, sentían mucho consuelo en su espíritu, y que así fué ella a verle varias veces. Y que la segunda y tercera «la abrazó muy abrazada el dicho Medrano muchas veces, e la besó muchas veces, e tocando en los pechos y en los brazos» decía que no era él Medrano, sino Dios. Añade que sabía de otras con las que había hecho lo mismo. Y que reprendiéndole ella estas libertades, le contestó «que por la bondad de Dios en esta vida no había dado a hombre tal gracia como a él, que haciendo aquellos actos mortificaba las pasiones de la carne de las personas que aquello hacían». Mas ella no lo creía así. Y al discutir con una que defendía a Medrano y no tenía por malas aquellas acciones, la dijo: «¿Por qué no vienen los hombres que tienen pasiones de carne a participar con el dicho Medrano como vienen las mujeres? E respondió que no le había dado Dios gracia para los hombres, sino para las mujeres» (33).

Algunos de los testigos parecen querer salvar la buena fe del procesado, y a título de imparciales debemos reproducir su testimonio. Así, por ejemplo, a 27 de febrero se recibió declaración de Catalina García, la cual dice que «fué a casa de Medrano como a casa espiritual e devota que desían que era, quince o dieciséis días poco más o menos, e que algunos de los dichos días hablando con él abrazaba a esta testigo, e que a su parecer lo hacía con buenas entrañas; e que le abrazaba a su parecer entre las hablas que hablaban, e que estándola abrazando una vez, viendo el dicho Medrano la congoja desta testigo (dijo): ¡Oh

(32) Proceso de Medrano, fol. 87.
(33) Proceso de Medrano, fol. 88.

hermana, quién pudiese juntar este mi corazón con el vuestro! E que algunas veces en presencia deste testigo abrazaba a otras mujeres que estaban allí» (34).

Pero las personas de conocida solvencia están unánimes en condenar a Medrano. Veamos lo que dice el Padre Diego de Astudillo, el célebre teólogo de quien confesaba el maestro Vitoria que sabía más que él, aunque no sabía vender tan bien sus agujetas. Prestó su declaración en Salamanca a 17 de febrero de 1524. Dice que el prior de San Esteban, Padre Hurtado de Mendoza, le envió con un compañero a entrevistarse con Medrano para informarse de él acerca de las gracias que decía haber recibido de Dios. El, Astudillo, había oído «a personas fidedignas que Medrano decía que quitaba las tentaciones de la carne con besar e abrazar, e que aquesto lo ha oído decir al reverendo padre fray Juan Hurtado e al licenciado Hernán Cano, teniente que fué en esta cibdad. E que oyó más, quel dicho Medrano demás desto se va con mujeres a comer desnudo e aun en cama de mujeres desnudo para mostrar que tenía gracia de la castidad e de vencer las tentaciones de la carne. E que el dicho Medrano dijo a este testigo que tenía revelaciones de Dios para conoscer cuando alguno comulgaba o decía misa, si lo hace en gracia (o) en pecado; e que una vez lo ha visto a una mujer que comulgó que había llegado indignamente a la comunión. E más dijo a este testigo, que conosce lo mismo de los predicadores, si predican por buen fin o por malo; e que no se le acuerda si dijo en gracia o en pecado, pero que piensa que se lo dijo. E más, que tenía don de Dios que, aunque se juntasen en una cámara casi todas las mujeres del mundo para le hacer pecar, que no le moverían a primer movimiento carnal. E que le dijo más de Francisca Hernández, beata, que la tenía por tan grande o mayor que ninguna santa de las que están en el cielo, dejando a nuestra Señora. E le dijo también que abrazaba a las mujeres. Y le dijo más alabando a la dicha Francisca Hernández de sus visiones, que había dicho que eran niñerías, poquedades o vocablo equivalente mostrar Dios su figura en la hostia, o aprobaba este dicho. Y las palabras formales de Francisca Hernández eran éstas: preguntándole los inquisidores que si era verdad que vía a Cristo en

(34) Proceso de Medrano, fol. 91.

la hostia, respondió teniéndolo en poco: Mirad qué niñerías e poquedades me preguntan agora. Cuando yo era niña vía esas cosas. E que esto le dijo el dicho Medrano, e es verdad que el dicho Medrano gelo dijo para el juramento que hizo. E firmólo: Fray Diego de Astudillo» (35).

A 26 de febrero del mismo año compareció a declarar el Padre Nicolás de Santo Tomás, el suprior de San Esteban que dialogó con San Ignacio. En su declaración manifiesta que oyó «decir a personas frailes e seglares que Medrano tenía mala fama; e que oyó decir especialmente al padre prior de Santisteban (Hurtado) cerca de llevar mujeres a su casa. E que oyó decir a personas seglares que besaba a las mujeres como marido a mujer e que convidaba a algunas a la cama; e que si fueron o no que este testigo no lo sabe... E que aquello decía por maña que decía él que se hallaba más gracia e perfección» (36).

Acerca de la intervención del Padre Hurtado, prior de San Esteban, en este asunto hay también en el proceso una partida sacada del de Francisca Hernández. El testigo Diego López, clérigo, vecino de Toledo, declaró en 1529 haberle referido el mismo Medrano que dicho Padre envió a dos religiosos (los Padres Astudillo y Pedro de San Lucas) a informarse sobre lo que se corría de él. Y habiéndole contado al Prior lo que oyeron, dijo éste a María Brochera, según relató ella misma a Medrano, «que era un fino hereje e no había menester el dicho fray Juan de Hurtado saber más del dicho Medrano de lo que sus frailes le dijeron. E por esto desterraron al dicho Medrano de Salamanca» (37).

El mismo Diego López, que había intervenido también en los proyectos de los apóstoles de Medina de Rioseco y estaba en los secretos de estos innovadores, añade que al predicar con tanta insistencia Medrano y la Hernández el amor de Dios «querían dar a entender que estaban en altísima libertad. Pero que estas palabras de esta libertad altísima no las decía el dicho Medrano, sino que este testigo entendía que con estar los susodichos en aquel amor de Dios que predicaban, tenían una libertad muy

(35) Proceso de Medrano, fol. 89.
(36) Proceso de Medrano, fol. 90v.
(37) Proceso de Medrano, fol. 133v.

grande en su vida, y que esto querían dar a entender» (38). En conformidad con ello, según refiere el mismo Diego López, entendían estos espirituales las palabras *Iusto non est lex,* pudiendo quebrantar las leyes sin pecar. Y así ni él ni ella ayunaban en la cuaresma y se tomaban otras licencias.

El provisor salmantino, después de recibidas estas declaraciones debía de andar algo perplejo. A 9 de marzo anunció que tres días después daría la sentencia. Pero pasó aquel término sin realizarlo. Entre tanto Medrano, impaciente, se querelló de él y apeló (12 de abril) ante el Arzobispo de Santiago. Mas luego retiró la apelación. Todavía a 17 de abril recibió el juez la información del Padre Pedro de San Lucas, el compañero de Astudillo. Al fin, a 14 de mayo de 1524 se dió la sentencia, por la cual se desterraba al reo del Obispado de Salamanca cargándole en costas. Y como del proceso resultaban contra él haber sostenido algunas proposiciones malsonantes y erróneas «en lo que toca a las dichas proposiciones e artículos», remitían a Medrano a los inquisidores de Valladolid (39).

El tribunal diocesano, como se ve, tanto por este proceso como por el anterior de 1520, era bastante benigno, limitándose a cortar los escándalos. Pero en la Inquisición las cosas iban poniéndose cada vez peor. En 1525 se publicó el edicto contra los alumbrados del reino de Toledo, cuyas proposiciones tienen cierta afinidad con las enseñanzas y prácticas de Medrano y de la beata Hernández. Medrano, ducho en paliar sus excesos, había recobrado la libertad. Pero una vez más fué sometido a proceso en la Inquisición de Calahorra, sentenciándole a abjurar de vehemente. Todavía después, en 1530, contra lo que se le había mandado, volvió a sus tratos con la Hernández. El proceso que se incoó luego contra esta mala hembra le alcanzó también a él. Comprobada la ineficacia de las medidas anteriores, el rigor de la Inquisición se hacía cada vez más duro, sobre todo contra los relapsos. El tribunal, dispuesto a terminar con este asunto enojoso, le sometió a tormento, y en él reconoció sus faltas, pidiendo que le soltasen y lo daría todo firmado de su nombre. Y así fué. «Fuele leído el capítulo que empieza que besarse e retozarse no era pecado. E dijo que es verdad que lo

(38) Proceso de Medrano, fol. 134v.
(39) Proceso de Medrano, fol. 101v.

dijo, e lo dijo porque no tenía por pecado el besarse entre él e Francisca Hernández. Preguntado que pues por qué lo dijo e lo hizo, dijo que por pecado lo hizo. Fué preguntado si la retozó e besó: dijo que sí. Preguntado si tuvo acceso a ella: dijo que abrasado se queme allí si nunca tal tuvo. Y siendo preguntado dónde la besaba e retozaba, dijo que en Salamanca y en Valladolid en casa del licenciado Bernaldino e Pedro de Cazalla, y que las noches que durmió en su mesma cámara de la dicha Francisco Hernández se levantaba algunas noches y se echaba en su cama vestido... Y siendo preguntado, dijo que ella se holgaba dello» (40).

La sentencia definitiva se pronunció a 20 de abril de 1532. Los cargos que se le probaron, se dice en ella, parece que *fueron cosas de alumbrados* y comunicaciones que tuvo con Francisca Hernández «y cosas erróneas, heréticas y falsas que dijo». Se le mandó retractarse de algunas proposiciones y «que abjurase de vehementi los delitos y errores de que estaba notado», y que se le recluya perpetuamente en un monasterio y quede suspenso por dos años de todo oficio sacerdotal, prohibiéndole tratar con Francisca Hernández (41).

Se le recluyó primero en el monasterio del Carmen de Toledo; pero después de algún tiempo el superior dijo que no podían sufrirlo por vicioso e inquieto. Y no encontrando allí otro en que lo quisiesen recibir, a petición de él mismo se le dió por cárcel el monasterio franciscano de Santa María de Jesús en Navarrete, donde ingresó por septiembre de 1534. En marzo de 1537 el Consejo de Inquisición le autorizó para salir de día del monasterio, con tal que regresase a él de noche.

Así terminaron las desenvolturas de este mal clérigo, que tanto había dado que hablar en Salamanca.

Cierto, el caso del peregrino que en julio de 1527 tenía delante de sí el suprior de San Esteban era harto distinto. Pero también él reunía su grupo de beatos y beatas en Alcalá y había comenzado a hacerlo en Salamanca, hablándoles de temas religiosos sin haber pasado por las aulas de teología. ¿Qué extraño es que las sombras de los «apóstoles» de Rioseco, las «virtudes

(40) Proceso de Medrano, fol. 254v-255.
(41) Proceso de Medrano, fol. 286-290.

carismáticas» de Medrano y de Francisca Hernández y los planes reformistas de tantos innovadores, alumbrados, erasmianos y aun luteranoides como entonces recorrían las ciudades castellanas vinieran a proyectarse sobre él?

Entre esos innovadores y el peregrino había un abismo. Nadie tan refractario a sus aventuras fáciles. Sólo tres días estuvo en San Esteban y ya entre los religiosos «había muchos que se mostraban afectos». Hubieran bastado unas semanas de convivencia para ganarse la voluntad de todos. Pero mientras no se disipasen las dudas, sufriría las consecuencias a que se expone el que emprende caminos inusitados sin medir primero bien los riesgos. El beato Avila, con ser hombre universitario y contar con valiosas protecciones, fué procesado poco después a causa de sus predicaciones y corregido por la Inquisición sevillana. Ignacio, sin letras y metido a «hablar y conversar tan largo en cosas espirituales», como escribía él a Juan III de Portugal, tendría que pasar su noviciado en las tareas apostólicas a que le impulsaba resueltamente su espíritu proselitista. Las grandes empresas no se realizan sin sacrificio. Las lecciones de Alcalá y de Salamanca quedarían grabadas en su memoria para prevenirse contra tantos peligros como se cernían en el horizonte religioso de entonces. No le arredran las dificultades. Su voluntad de acero, robustecida por la gracia, adquiere un dominio sobre ellas que le hace tenerlas en poco y desear sufrir más «por amor de Dios». Pero al mismo tiempo la repetición de esos contratiempos le indujo a reflexionar hasta convencerse de que, para fundamentar sólidamente su apostolado, era preciso reparar las deficiencias de sus estudios anteriores, «hechos con excesiva precipitación y desorden», como dice el último de sus biógrafos (42). La Providencia, que guiaba sus pasos hacia la ejecución de planes más amplios de lo que él entonces podía soñar, se sirvió de esos encuentros para encauzarle por un camino en que tal vez nunca había pensado: la Universidad de París, cuna de la Compañía de Jesús.

FR. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(42) R. GARCIA VILLOSLADA, S. J.: *Ignacio de Loyola* (Zaragoza 1956), página 103.

San Ignacio de Loyola, al servicio de la Iglesia

En el IV Centenario de su muerte

El más reciente biógrafo de San Ignacio ha encabezado su obra con este sugestivo título: *Un español al servicio del Pontificado* (1). A pesar del interés que despiertan, estas palabras me parecen propicias al equívoco e insuficientes para abarcar toda la amplitud de la misión confiada a San Ignacio por la Providencia. Claro está que el posible equívoco lo han explotado muy a gusto los de la acera de enfrente, desde los herejes del primer momento hasta los sectarios legisladores de la segunda República española.

Espero que, conforme estas páginas vayan avanzando, se comprenderá mejor en qué sentido cabe afirmar que esas palabras se prestan al equívoco. Y también que o se explican largamente o quedan cortas para medir lo más característico de la obra ignaciana. Hay en ella una evolución gradual, que va abriendo y clarificando poco a poco los horizontes de Ignacio. Ni en Loyola, ni en Manresa, ni en momento ninguno de su vida se lo ha dicho Dios todo de antemano. Desde el primer día de su conversión va avanzando entre luces y entre sombras o, como ha dicho Nadal con palabras geniales, *quasi sapienter imprudens*. Las luces de un momento dado pudieron parecerle a él que eran las definitivas y que bastaban para iluminar en adelante su camino. Pero luces posteriores vinieron luego no sólo a descubrirle nuevos horizon-

(1) Ricardo Garcia Villoslada: «Ignacio de Loyola. Un español al servicio del Pontificado». Zaragoza, 1956.

tes, sino también a enseñarle lo que ya se contenía de algún modo, pero él no había aún descubierto en las luces antecedentes. En Manresa, por ejemplo, en París y en La Storta vemos nosotros ahora, y el mismo Santo vió más tarde, lo que de momento le pareció enigmático o no supo sondear hasta el fondo.

Desde las cumbres finales y altísimas de su vida, como desde un privilegiado observatorio, ya le fué posible contemplar no sólo el árbol en toda su corpulencia, sino también la virtud de sus gérmenes iniciales. Lo contempló y se asombró del camino recorrido y de la portentosa obra final. Se asombró sin jactancias, porque estaba cierto de que ni él había plantado el germen primitivo, ni había partido de él (en cada ocasión) el impulso para las sucesivas etapas del desarrollo (2). Me parece que hemos de seguir, a grandes pasos, su misma trayectoria si queremos comprender adecuadamente el resultado final y el sentido auténtico de su obediencia al Pontificado. O sea, que las dos partes de este ensayo han de ser sendas respuestas a estas dos preguntas: 1) *¿Cómo se llegó al cuarto voto?* 2) *¿En qué sentido se ha de entender ese servicio al Pontificado?*

I. ¿COMO SE LLEGO AL CUARTO VOTO?

Hay muy pocas cosas más sorprendentes que esa divina pedagogía con que la Providencia fué conduciendo a Ignacio a lo largo de toda su vida. Ignacio mismo se dió cuenta de ello desde el primer momento y en sus años finales se complacía en reconocer que Dios le había tratado de la manera que un maestro de escuela a un niño (3). Efectivamente, esas palabras con que aludió el Santo a los comienzos de su vida espiritual, podemos ampliarlas a todo el transcurso de su carrera. Dios, como Maestro incomparable, le iba guiando con la prodigiosa concurrencia de dos clases de lecciones: la de los carismas sobrenaturales y la de los factores y acontecimientos humanos. Impulsado, al mismo tiempo, por el espíritu interior y por los vientos exteriores de los sucesos históricos, el bajel de Ignacio fué surcando aguas im-

(2) Este tema lo he desarrollado ampliamente en mi estudio «San Ignacio de Loyola. Explicación carismática de su personalidad y de su obra». (*Arbor*, n. 125, p. 1-27).

(3) *Fontes* narrativi de sancto Ignatio de Loyola, I, 400.

previstas hasta llegar a un puerto no adivinado (4). Cuando hablo de evolución gradual, quiero decir que hay un avance siempre progresivo en la misma dirección. No es un desandar el camino recorrido para emprender otro nuevo, sino un seguir adelante por el mismo, aunque rectificando y superando las primeras concepciones. Cada etapa no anula a la antecedente, sino que la amplía y le da un nuevo sentido. Es interesante que lo comprobemos.

a) Ignacio sale de Loyola con la decisión de entregarse al *servicio de Dios,* imitando y aun emulando los ejemplos de los Santos y siguiendo al «Rey de Reyes y Señor de las virtudes, el eterno Príncipe Cristo Jesús», cuyo caballero pretende ser en adelante y cuyas armas se viste (5). Esta idea del servicio de Dios y del seguimiento de Cristo, pero de un servicio y de un seguimiento siempre a más, es una idea de primera hora, que ya no rectificará nunca en sí misma, aunque sí en sus manifestaciones y realizaciones concretas. Cómo entiende él por entonces el servicio de Dios y cómo ha de seguir a Cristo, lo resume en pocas palabras: «hacer de estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia» (6). Y porque así lo entendía, «cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer lo mismo y aún más». Lo cierto es que tenía «grandes deseos de servirle en todo lo que conociese» y «de ir adelante en el servicio de Dios» (7).

Por eso emprende aquella nueva vida y se viste de aquel saco como de nuevas armas y se considera a sí mismo y se llama *nuevo soldado de Cristo* (8). ¿Cuál había de ser en concreto su orientación definitiva? ¿Vida de penitente en soledad o vida de pordiosero vagabundo o vida anónima y de suma abstinencia en el silencio de la Cartuja o vida de martirio incomprendido en alguna Religión estragada? Cómo había de encauzar su existencia, una vez cumplida su peregrinación a Tierra Santa, no lo sabía él. Esta misma peregrinación a Tierra Santa era de pura

(4) Cfr. el artículo citado en la nota 2, p. 19 ss.
(5) Cfr. mi estudio: «La Espiritualidad de San Ignacio» (*Manresa,* XXVIII/1956, p. 490 ss.) y también «Nuevos derroteros». (Ibid., p. 45 ss). La comprobación documental en *Fontes,* I, 372, 374, 376, 386.
(6) *Fontes* I, 382.
(7) *Fontes* I, 392, 382.

devoción y penitencia, como aquellas que había leído en el *Flos Sanctorum*, «con tantas disciplinas y tantas abstinencias cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer» (9). Hombre de rudimentaria formación espiritual y falto hasta entonces de otra luz superior, todo lo encuadraba en el marco reducido de sus lecturas loyoleas.

b) La luz superior vino después, a las orillas del Cardoner y en las semanas concentradas y prodigiosas de los Ejercicios. Aquí podemos poner el segundo estadio en su evolución y en la ampliación de sus concepciones espirituales. Las ideas bases, con que salió de Loyola, se afianzan y se martillan indeleblemente en su corazón, se estructuran entre sí y con la propia vida de Ignacio y orientan todas las demas cosas, arrebatándolas con la fuerza gravitatoria de lo absoluto e incondicional. El *servicio de Dios* se convierte en el *Principio y fundamento*, que da sentido a todas las cosas sobre la haz de la tierra. El «eterno Príncipe Cristo Jesús», de que hablaba Vagad en el prólogo del *Flos Sanctorum*, «nuestro soberano e benigno cabdillo Jesús», de que hablaba el *Vita Christi* cartujano, es en Manresa el *Sumo Capitán y Señor nuestro, el Rey eterno*, cuya voluntad es *conquistar todo el mundo y todos los enemigos* y así entrar en la gloria de mi Padre (10).

Es decir, en Manresa se le descubre a Ignacio en sus magníficas perspectivas el misterio de Cristo Jesús, de su obra y de su misión en la tierra, de la cooperación del hombre con ella y de la oposición que a ella hace «el mortal enemigo de nuestra humana naturaleza». Los horizontes se le ensanchan desmesuradamente y comprende que aquella lucha de espíritus, que durante los días de Loyola experimentó en el microcosmos de su propio yo, no es sino un fragmento minúsculo del universal conflicto entablado en el mundo y que él sintetiza magistralmente en la parábola de *dos Banderas*. El nuevo soldado de Cristo se sumerge en el misterio sacrosanto de Jesús y ya no piensa más que en El, ni quiere otra cosa sino a El. Es un soldado que ha sido arrebatado por el amor y no se contenta con ofrecer toda su persona al trabajo, sino que quiere afectarse y señalarse. Está encandilado por la

(8) *Fontes* I, 392.
(9) *Fontes* I, 374, 376-7.
(10) *Ejercicios*, 136 y 95.

mística del tercer grado de humildad y proyecta sobre todas las cosas la luz de Cristo. Jesucristo no es ya solamente el modelo a imitar, en servicio de Dios, sino que El mismo es el *Rey eterno y Señor universal, a quien se debe todo servicio* (11). En Manresa aparece por primera vez, terminante, explícito y absoluto *el servicio* de Cristo. En el vocabulario del Santo se mezclarán indistintamente en adelante el servicio y alabanza de Dios con la alabanza y el servicio de Cristo (12).

Fundamentalmente es lo mismo que en Loyola, pero visto y aun experimentado más profundamente, en virtud de una infusión insólita de gracias místicas. Ya no son las lecturas las que le enseñan desde fuera y a las cuales reacciona su natural psicología de caballero y de soldado. Es Dios que ilumina directamente y sin intermediarios su inteligencia con luces infusas y que pone en conmoción todo su ser. Ya es mucho más que un cristiano que se entrega con toda su generosa voluntad y sus nobles sentimientos al servicio de Dios y al seguimiento de Cristo. Digo que es mucho más; es un iluminado, *un místico del servicio de Dios bajo la bandera de Jesús*. Esta es la nueva modalidad que encontramos en la experiencia ignaciana de Manresa.

En función de ella, encontramos también otra radical novedad, a saber, que *el apostolado centra en adelante el rumbo de su vida*. Ya no cifrará su ideal en las austeridades del *Flos Sanctorum*. No se preocupará más de hacer precisamente lo que hizo Santo Domingo o San Francisco o San Onofre. Ya ha terminado el influjo inmediato y directo de los libros de Loyola, porque con el Cardoner y los Ejercicios se ha encendido en su espíritu otra mística luz. Ha descubierto en Manresa que su existencia toda ha de estar bajo la bandera de la cruz en una misión apostólica. La peregrinación a Tierra Santa, que en Loyola había sido planeada como una etapa transitoria de devoción y penitencia, se transforma en definitiva dedicación al trabajo con las almas. Y precisamente en Palestina, porque el amor místico a Jesucristo quería atarle a las «sinagogas, villas y castillos», por donde el Maestro había predicado. Y porque tenía además cierta

(11) Ibid. 77.
(12) Sobre el tema de Cristo en el pensamiento Ignaciano véase el estudio de José Rambaldi en *Mansera*, XXVIII/1956, p. 107 ss.

secreta esperanza de derramar allí su sangre, como la había derramado el Salvador (13).

En Manresa no hay nada más. En cuanto los documentos nos permiten comprobarlo y en cuanto se desprende de la conducta y actuación de Ignacio mismo, decidida y categóricamente no hay nada más. Es decir, en sus fundamentos objetivos y como en germen hay mucho más; pero no hay nada más de una manera explícita y en la conciencia refleja del Santo. Conforme pasen los años y vengan nuevas luces y nuevas experiencias a enriquecerle, entonces en las luces y experiencias de Manresa verá lo que Dios no le dejó ver desde el primer momento. Aunque quizá pudo barruntar entonces mismo de algún modo que allí había algo más, de que no le era posible darse cuenta explícita. Esto supuesto, podemos admitir dos proposiciones que a parecer se excluyen y contradicen mutuamente. Podemos admitir que en Manresa está ya la Compañía de Jesús y que, sin embargo, no lo está todavía. Lo está en su idea seminal y no lo está en cuanto que Ignacio no ha desenvuelto esa idea hasta sus últimas consecuencias. Dios lo va conduciendo paso a paso. Nos encontramos con el hecho sorprendente, pero innegable, de que Ignacio, tan inundado de claridades místicas junto al Cardoner, lo ignora todo sobre el porvenir de su vida.

Tampoco hay todavía en Manresa, como Rahner pretende, esa transformación del Santo en el hombre de la Iglesia (14). Rahner adelanta varios lustros los acontecimientos y precipita un proceso, que se va desenvolviendo con lentitud y merced a sucesivas intervenciones más o menos misteriosas de la Providencia. Los documentos y textos que Rahner aduce y otros varios, que irán apareciendo en este nuestro ensayo, son todos muy posteriores a Manresa (15). Si por *hombre de la Iglesia*

---

(13) *Fontes* I, 167 y 422; II, 308.

(14) «Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual». Santander, 1955, p. 17-58. Cfr. también pgs. 13, 14, 36, 50, 53, 54, 55, 56.

(15) Tan sólo unas palabras de Nadal se refieren a este tiempo de Manresa: «En este tiempo, guiándole nuestro Señor, comenzó a tratar del interior de su ánima y de la variedad de los espíritus, dándole el Señor en esto grande conocimiento y sentimientos muy vivos de los misterios divinos *y de la Iglesia*; y, aunque comenzó a escribir, no perseveró». (*Fontes* I, 307). Esas palabras, que hemos subrayado, no tienen el sentido que les da Rahner, en su deseo de poner ya en Manresa la orientación eclesiológica *de la fe católica* o *de la fe cristiana*, como se ve (a lo que creo, sin discusión po-

queremos entender, como entiende Rahner, y por transformación en tal un «cambio de lo meramente personal a lo eclesiástico..., del anegamiento místico al estudio del latín en Barcelona, del vestido de saco a la ropa talar, del ayuno de hierbas a la vida común, del peregrino al reverendo sacerdote, de lo interior de la *devotio moderna* ludolfiana a Cristo que hoy lucha en la Iglesia y convoca luchadores» (16); digo que, si entendemos esto, entonces (con todo el respeto que Rahner se merece, pero con toda decisión) hemos de afirmar que una tal transformación no se verificó en Manresa. Aunque indudablemente allí hay un germen, que más tarde florecerá en eso. Ni en el Reino de Cristo, ni en las dos Banderas, ha pensado Ignacio en la *Iglesia militante y jerárquica*, sino en la acción individual de Dios y en el llamamiento de Cristo a cada alma (17).

Cierto que Ignacio sale de Manresa con deseos y con proyectos apostólicos, pero no con preocupaciones estrictamente eclesiásticas. Lo que desea es *ayudar a las almas*. Y lo desea tan secreta y escondidamente que a nadie en el mundo manifiesta por entonces sus intentos, ni siquiera a los superiores franciscanos de Tierra Santa, con quienes tiene ineludiblemente que contar para quedarse en aquellos santos Lugares. Va solo y no quiere ni admite compañía de ninguna clase (18). Cómo piensa él desarrollar su apostolado en Palestina es cosa que no nos dice y que no sabemos. Probablemente ni siquiera se ha detenido él mismo a considerarlo. Quizá todo habría de reducirse a las conversaciones espirituales y encendidas, que ya había comenzado en Manresa, y a comunicar a los demás, de una manera personal y estrictamente privada, lo que en su soledad había experimentado con tanto provecho de su propia alma (19). Esto es lo que

---

sible) en pasajes paralelos del mismo Nadal. (Cfr. *Fontes* II, 153, 193, 239). Por el mismo Ignacio, en su relato a Cámara, sabemos positivamente qué conocimiento recibió y de qué misterios se trata.

(16) C. c., p. 57.

(17) Sólo en una nota de los Ejercicios y en las reglas famosas *para sentir con la Iglesia* hay una manifestación y refleja advertencia a esta proyección eclesiástica de la acción cristiana. Pero esos textos son muy posteriores a Manresa. Sobre el estado actual de las investigaciones acerca del texto de los Ejercicios, cfr. HEINRICH BACHT: «Der Stand der Forschung über die Entstehung des Exerzitienbuches des hl. Ignatius von Loyola». (*Geist und Leben*, 29/1956, p. 327 ss.).

(18) *Fontes* I, 424, 467; II, 308; I, 410, 416.

(19) *Fontes* I, 164, 402.

luego le veremos hacer en Barcelona y en Alcalá, cuando fracasen sus proyectos de Palestina. Exactamente lo que, como dirá Nadal, podría hacer cualquier fervoroso cristiano, sin letras y sin misión oficial alguna, en su trato con los prójimos (20). Y de hecho lo hacía tan privadamente y tan por cuenta propia que, cuando las autoridades eclesiásticas intervienen y pretenden condicionar su menudo apostolado, Ignacio no se rebela ciertamente contra ellas, pero se muestra disconforme y abandona una y otra vez el territorio jurisdiccional de esas autoridades que le ponen impedimentos (21). O sea, que Ignacio no era un disidente y deseaba mantenerse dentro de la ortodoxia y disciplina de la Iglesia, pero no era tampoco todavía el hombre que ha captado lo que significa el misterio de la Iglesia, lo que significa *la Iglesia visible, militante y jerárquica*, de que él mismo hablará más tarde. No era todavía *el hombre de la Iglesia,* aunque era un hombre que, por su doctrina y por su obediencia disciplinada, estaba en la Iglesia y quería mantenerse en ella. Todo eso, que explana Rahner en su precioso y penetrante libro, todo eso es verdad ; pero no está aún en Manresa, ni en varios años después de Manresa. O, si se quiere y podemos repetirlo, está en Manresa germinalmente y aflorará a la conciencia y a la conducta de Ignacio cuando nuevas luces y experiencias se lo descubran.

c) Este descubrimiento fué progresivo y se fué desarrollando a lo largo de sus estudios en las Universidades de Alcalá y París. En parte, gracias a esos mismos estudios ; y, en parte muy principal, porque durante ellos vivió personalmente entre las más diversas corrientes ideológicas y respiró el ambiente cargado con la electricidad de las crisis más agudas de su tiempo. Años enteros estuvo en el mismo vértice del torbellino. Conoció las doctrinas y excesos de los alumbrados, las violentas controversias en torno a Erasmo y las luchas de luteranos y luteranizantes en París y en Venecia. Es decir, que se encontró inmerso en la turbulenta perturbación de los que él mismo llamó «nuestros tiempos tan periculosos» (23). En el centro de todas esas contiendas, muchas

(20) *Fontes* I, 440 ss. ; II, 250.
(21) He tratado detenidamente este tema en mi ensayo: «Sentir con la Iglesia. Ambientación histórica de unas famosas Reglas». (*Miscellanea Comillas*. XXV/1956, p. 204 ss.).
(22) *Ejercicios,* 369.
(23) Ibid., 352, 353, 365.

veces como problema explícito y siempre, al menos, como problema subyacente, estaba la Iglesia. *La Iglesia militante, visible y ortodoxa, la vera Esposa de Cristo Nuestro Señor, nuestra Santa Madre la Iglesia jerárquica, gobernada y regida por el mismo Espíritu de Jesucristo* (23). Así fueron cuajando lentamente y así nacieron en los últimos tiempos de París las famosas Reglas *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*. Esas Reglas son la primera manifestación explícita y terminante que nos da el Santo de su visión de la Iglesia y de su posición eclesiástica inequívoca, fidelísima y absoluta (24).

d) Y, sin embargo, Ignacio no sabe todavía la misión que dentro de la Iglesia Dios le tiene reservada en aquella coyuntura histórica del mundo. Todavía tardará en saber que su misión providencial iba a estar en intervenir pública, oficial y decisivamente contra el enemigo de natura humana, *al servicio de la Iglesia* que es el Reino de Cristo. Su desorientación comenzó en seguida, cuando vió fracasados sus planes palestinenses. Pero esa desorientación de entonces será, como veremos, la que le enseñará a orientarse muchos años después. Es lo cierto que volvió de Tierra Santa como hombre que ha perdido el rumbo y, en su viaje hasta Barcelona, «siempre vino consigo pensando *quid agendum*» (25). ¿Qué querrá Dios que haga? Estas vacilaciones demuestran, sin duda posible, que Dios no le había descubierto hasta aquel momento lo particular de sus designios providenciales. Le siguen empujando, es cierto, sus deseos apostólicos; pero parece que piensa en una obra personal y recortada, en lo que puede hacer un hombre en su contacto humilde y silencioso con los prójimos. Con el fin de hacerse más capaz para este apostolado, se decide a estudiar *algún tiempo*. No piensa, por el momento, en estudios muy a fondo; se contenta con lo que es indispensable. Por eso vemos que en Alcalá lleva sus estudios con un barajamiento indiscreto y precipitado, sin interrumpir su labor espiritual con la gente humilde que se le acerca.

Empezó, pues, sus estudios sin propósito alguno concreto para el porvenir y sin plan fijo, sino con sólo ese deseo general

(24) Esto es lo que he intentado poner de manifiesto en mi estudio citado en la nota 21.

(25) *Fontes* I, 430.

de ayudar mejor a las almas. El mismo nos cuenta que no sabía entonces qué había de hacer, una vez terminados sus estudios: «si entraría en religión o andaría *así* por el mundo» (26). Por consiguiente, el designio de reunir compañeros es posterior y nacido durante el curso mismo de sus ocupaciones literarias. ¿Cuándo? No lo sabemos. Quizá ni siquiera en Barcelona, aunque de Barcelona son los primeros compañeros. Pero muy probablemente en esto pasó lo que en otros muchos casos ignacianos, a saber, que los hechos precedieron a los pensamientos y a los planes. Los que han estudiado no superficialmente la vida del Santo saben que en ella la intervención misteriosa de la Providencia se adelanta casi siempre a la acción del mismo. Intervención que unas veces se da con inspiraciones y comunicaciones divinas y superiores, y otras veces por medio de las mismas peripecias y acontecimientos humanos. Digo que probablemente esto pasó también así en esta ocasión. Probablemente nada más, para no rechazar de plano una afirmación de Polanco (27). Los primeros compañeros de Barcelona se los encontró Ignacio, sin

---

(26) «Cuando el peregrino consultaba si estudiaría y cuánto, toda su cosa era si, después que hubiese estudiado, entraría en religión o andaría así por el mundo». (*Fontes* I, 462). Por tanto, se equivoca Leturia cuando piensa que el *ideal societario* de Ignacio, es decir, su designio de reunir compañeros arranca de Manresa y de las meditaciones del Rey y de las Banderas. Puesto Leturia en esta pista equivocada, llega hasta a apuntar la sospecha de que quizá el Santo pensó en reclutar compañeros en Tierra Santa entre los fervorosos romeros que allí acudían todos los años. («Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús». *Archivum Historicum S. I.* X/1941, p. 28-29).

(27) La afirmación de Polanco no es muy de fiar, ya que, efectivamente, en este pasaje del Sumario Polanco incurre en varios errores manifiestos. Sobre todo, esa afirmación no se compagina bien con lo que Ignacio mismo dice en el texto citado antes. La frase de Polanco es ésta: «Comenzó desde allí (desde Barcelona) a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía, para seguir el diseño que él desde entonces tenía de ayudar a reformar las faltas que en el divino servicio veía y que fueran como unas trompetas de Jesucristo» (*Fontes* I, 170). Esta frase parece tener más de retórica que de historia. Esos designios reformatorios de Ignacio y esas trompetas de Jesucristo no encajan ni con el simple propósito de ayudar a las almas, ni con su actuación de meras conversaciones, a que por entonces se limitaba. En la *Vita Ignatii* de muchos años después, Polanco emplea expresiones menos avanzadas y de ellas no puede deducirse si los compañeros se unieron de propio impulso a Ignacio o fueron invitados por él. (*Fontes* II, 544). Pero aún aquí amplifica el testimonio de Ignacio a Cámara con unas palabras, que ciertamente no dijo el Santo. El Santo había dicho: «Toda su cosa era si... entraría en religión o andaría así por el mundo». Polanco se permite decir: «Dubitaverat num religionem aliquam ingredi an liber Dei obsequiis vacare *et aliquos sibi socios, qui in proximis etiam iuvandis similem operam navarent,* deligere deberet». (*Fontes* II, 541). Como se ve, todo lo subrayado es aditamento personal de Polanco.

un propósito previo y deliberado de reclutarlos. El propósito nació después. Al menos, es cierto que cuando marchó a París ya tenía esa intención concebida de tiempo atrás (28).

e) Efectivamente en París se fueron reuniendo en torno suyo unos cuantos estudiantes, sobre los cuales su personalidad y su espíritu ejercían influencia bienhechora. De ellos salió el pequeño núcleo que hizo su consagración en Montmartre y que formará, a su hora, los cimientos de la Compañía de Jesús. Si hay algo que sepamos sin vacilación alguna es la desorientación de Ignacio y de sus compañeros en estos largos años de París. Todos ellos estaban determinados a servir a Dios en pobreza y a trabajar en ayuda de las almas. ¿Dónde? ¿Cómo? Esto es lo que por entonces no sabían. Ni siquiera tenían prisa por saberlo. De momento debían «cumplir sus estudios» (29). Y aún quedaban años por delante. Mientras tanto, quizá Dios les manifestaría más concretamente sus designios. Precisamente esta desorientación e inseguridad de su porvenir fué el motivo de que algunos estudiantes, que se habían acercado a Ignacio, se apartasen luego de él para encauzar su vida definitivamente (30) Con razón tenía Polanco por «maravilla grande» el que aquellos hombres, «con no tener cierto ningún instituto que hubieran de seguir, ni prevenir nada de hacer lo que ha sucedido de la Compañía», se mantuviesen unidos y llevasen adelante unos propósitos tan vagos y generales. «Que parece, siendo como eran personas de letras y entendimiento, estar así inciertos y suspensos no era sin gran Providencia de Dios que, sin ellos saberlo, los guardaba para tanto grande obra de su servicio y gloria» (31).

Sin ellos saberlo. Este avanzar con los ojos cerrados, sin ver más que la ruta inmediata, pero no las grandes metas lejanas y finales, esto es lo que nos sorprende en la vida de Ignacio. Esto es lo que sorprendió también más de una vez a los primeros historiadores. «Aunque él no sabía lo que el Señor disponía hacer de él, dice Ribadeneira, sabíalo Dios e íbale guiando para hacerle fundador de la Compañía (32). Y Nadal, hablando del

(28) *Fontes* I, 462.
(29) Ibid. I, 100-102, 110.
(30) Ibid. I, 183.
(31) Ibid. I, 184-5.
(32) Cfr. Antonio de Yepes: «Crónica general de la Orden de San Benito». IV, 337.

tiempo de París, afirma: «Era llevado suavemente a donde no sabía; no pensaba entonces en fundar Orden religiosa y, sin embargo, *quasi sapienter imprudens* iba poco a poco preparando el camino para ella, en la simplicidad de su corazón en Cristo» (33).

f) Los votos de Montmartre significan otro avance en este camino. Otro avance tan certero y, a pesar de todo, tan ciego como los anteriores. Certero, porque de hecho conducía a la meta pretendida por Dios. Y ciego, porque Ignacio y sus amigos ignoraban la meta y pensaron que iban a otra parte o ni siquiera sabían a punto fijo a dónde iban. El sentido de Montmartre ha sido ya estudiado tantas veces y tan profundamente, que nada hay más fácil que resumir las adquisiciones definitivas de esos estudios. Para aquellos hombres Montmartre significó, ante todo, una consagración irrevocable de sus vidas al ideal de trabajar en pobreza por la salud de las almas. En esto todos estaban de acuerdo. Hicieron un triple voto: de pobreza, de castidad y de peregrinar a Jerusalén para dedicarse allí al apostolado. Esta triple obligación tiene una certera semejanza con la estructura de una Orden religiosa. Aunque ellos ni fundaron, ni intentaron fundar Orden religiosa alguna, ni éste hubiera sido el camino o la forma para hacerlo. Pero no cabe duda que constituyeron así entre ellos una suerte de asociación, que condicionaba la libertad de cada uno y los ligaba unos con otros. Surgió entre ellos un *Instituto,* del que hablarán a partir de entonces (34).

Y, sin embargo, repito que en Montmartre no estaba el porvenir plenamente esclarecido y por aquellos días estaban lejos de sospechar lo que después había de suceder. ¿Qué implicaba aquel voto de peregrinar a Jerusalén? ¿Quedarían allí para ejercer en Tierra Santa el apostolado con que soñaban? Sobre esto no hubo entre ellos unanimidad de pareceres. Los más lo deseaban así. Otros no veían claro que ésta fuese la voluntad de Dios. Resolvieron que, cuando llegase la ocasión, decidirían sobre el terreno mismo. De las fuentes se desprende con suficiente claridad que Ignacio insistía en que era precisamente allí donde Dios

(33) *Fontes* I, 252.

(34) BURKHART SCHNEIDER, S. J.: «Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes». (*Archivum Historicum S. I.* XXV/1956, p. 502 ss.).

los llamaba, «que no le habiendo salido la primera vez, pretendía el P. Ignacio probarlo la segunda» (35). Pero, de todos modos, aquí o allí, estaban acordes en permanecer todos juntos, «sin deshacer su unión» (36). Aun queriéndolo todos, contaron con la posibilidad de no poder permanecer en Tierra Santa. Eso fué cabalmente lo que había sucedido a Ignacio la primera vez y lo que le produjo una desorientación tan inesperada. La desorientación de entonces le sirvió para orientarse ahora. Contaron también con otra posibilidad que, por aquellos días, parecía puramente teórica: la de no poder ni siquiera pasar a Tierra Santa. Es decir, previeron todas las hipótesis para que el voto por ningún flanco quedase al descubierto (37).

En todo caso, irían a Jerusalén o lo intentarían. Una vez allí, las circunstancias dirían si era posible o si Dios les pedía que quedasen definitivamente por aquellas partes. El intento de pasar a Palestina no lo prolongarían, en virtud del voto, más de un año. O sea que, supuesto que las naves peregrinas partían anualmente de Venecia a fines de primavera o comienzos de verano, aguardarían dos oportunidades de navegación. Si una y otra se frustraban, se tendrían por libres de su voto (38).

---

(35) *Polanci Compl.* I, 509.

(36) *Monum. Roderici*, 458.

(37) He tratado este tema en mi libro «La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola». Burgos, 1931, p. 20 ss. El P. Leturia lo ha tratado con su habitual competencia en diversas ocasiones, principalmente en «Apuntes Ignacianos». Madrid, 1930, p. 70 ss. Ultimamente en *Christus. Cahiers spirituels*. 5 janvier 1955, p. 81 ss.

(38) Se ha discutido mucho el *terminus a quo* de este año de espera, si a partir de la llegada a Venecia (8 enero 1537) o a partir de la licencia pontificia para peregrinar, en que comenzaban a tener posibilidad jurídica de emprender el viaje (27 abril). Los peregrinos sabían que las naves de peregrinación partían normalmente de Venecia después de la festividad del Corpus. Los peregrinos solían formar corporativamente en la solemne procesión y luego eran recibidos en audiencia por el Dux. Aquel año el Corpus coincidió con el 31 de mayo. Por eso, habían determinado salir de París, camino de Roma, el día de la conversión de San Pablo, 25 de enero de 1537. Contando con unos dos meses para este viaje, llegarían a la Ciudad Eterna a mediados de marzo y tendrían tiempo suficiente para asistir allí a las solemnidades de Semana Santa, solicitar la licencia pontificia y dirigirse a Venecia para embarcarse en el tiempo acostumbrado. Pero la salida de París la tuvieron que adelantar al 15 de noviembre de 1536, porque había estallado la guerra entre Carlos V y Francisco I. Se dirigieron directamente a Venecia, donde llegaron el 8 de enero. Allí se detuvieron hasta el 16 de marzo. Y entonces fueron a Roma para empalmar su primitivo plan. Llegaron el domingo de Ramos, 25 de marzo, por la tarde. Claro está que el año de espera no tenía sentido, si no incluía otra posibilidad normal de navegación, caso de que la primera se frustrase. El sentido del voto era, por

Pero el voto de Montmartre era condicional y disyuntivo. Precisamente en el otro miembro de la disyuntiva radica el interés superlativo que tiene para nosotros y la importancia que adquirió en la historia. Si la ida a Palestina o la permanencia allí no llegaba a realizarse, acordaron que todos a una se presentarían al Sumo Pontífice y se pondrían a su disposición para que él «los mandase a cualquier parte del mundo, entre fieles o infieles, donde juzgase que *Jesucristo sería más servido*. Porque así estaban persuadidos que, por medio de su Vicario, se dignaría Cristo *enderezarlos en la vía de su mayor servicio*» (39). Trataban, por consiguiente, sin duda de servir a Dios (como dice Polanco en el Sumario castellano de 1548), de servir a Jesucristo (como dice en el Sumario italiano del año siguiente). ¿Dónde? Si las circunstancias y las luces y mociones interiores no les indicaban a todos que la voluntad divina quería evangelizasen en Tierra Santa, entonces sería el Vicario de Jesucristo quien señalase el terreno de apostolado. Se trata, pues, de un expediente para conocer la voluntad de Dios, entre las incertidumbres de una elección. Como observa muy bien Leturia, no les mueve entonces la idea de acudir en auxilio del Papado, tan combatido por los herejes de aquellos días; todo lo contrario, lo que pretenden en París es que el Papa, dada la ocasión, les ayude a ellos a conocer la voluntad divina (40).

Los motivos que tuvieron para esta especie de arbitraje pontificio constan en las mismas fuentes y no hemos de buscar otros. El primero de todos era apelar a una autoridad común, ya que ellos procedían de distintas partes y habrían de estar, por tanto,

---

tanto, que (si no podían embarcar en el verano de 1537) aguardarían al verano siguiente, cuando otra vez se ofreciese oportunidad. Me parece, por consiguiente, fuera de lugar esas precisiones matemáticas de fechas sobre dónde había de empezar a computarse el año. Es evidente que el año había de correr de una posibilidad de navegación a otra, o sea de verano a verano. Toda otra peregrinación, fuera de este tiempo, era excepcional y no se contaba con ella. Leturia ha señalado muy bien que el año de espera había de incluir dos posibilidades de navegación y, sin embargo, se entretiene a probar que había de comenzar a contarse a partir de la licencia pontificia. Nosotros decimos que, aunque la licencia se dió en abril, no obstante el voto no caducaba hasta el verano, cuando transcurriese sin efecto el tiempo de navegación. (Cfr. LETURIA: «Importancia del año 1538 en el cumplimiento del voto de Montmartre». *Archivum Historicum S. I.* IX/1940, p. 195 ss.).

(39) *Fontes* I, 185 y 264.

(40) «Aux sources de la Romanité de la Compagnie de Jésus». (*Christus*. V/1955, p. 88).

sometidos a distintas autoridades religiosas. Pero eso les obligaría a separarse unos de otros y ellos se creían congregados por unos mismos ideales y por una misma moción del Espíritu. Esta unión querían conservarla a toda costa, y de no reunirse todos en Palestina, no había razón ninguna para congregarse en un sitio más que en otro (41). Por lo demás, y éste fué otro motivo, el Papa conocía mejor que nadie las necesidades de unas partes y otras o, como decía Fabro con palabra que nos sorprende para aquellos tiempos, sabía lo que convenía *universo Christianismo* (42). Y, sobre todo, porque estaban persuadidos de que Cristo Nuestro Señor les indicaría su voluntad, hablándoles por medio de su Vicario.

g) Y efectivamente así habían de conocer la divina voluntad, pero por caminos impensados. Lo que ellos tanto deseaban de Jerusalén no había de realizarse nunca, ni siquiera como etapa provisoria. Como dice Orlandini, la Providencia de Dios, en sus secretos designios, iba a guiar los planes de aquellos sus peregrinos a cosas más altas de las que ellos podían esperar, ni aun soñar (43). Para realizar sus designios, se valió Dios de la amenaza turca y de la consiguiente inseguridad de los mares, que hizo imposible dos veces consecutivas la peregrinación a Tierra Santa. Cuando llegó la hora, el Papa les dió benigna licencia para peregrinar según sus deseos, pero añadió: «Temo que no podréis pasar a Jerusalén» (44). Paulo III sabía muy bien cuál era el motivo de sus temores. Desde agosto del año anterior se tenían noticias de que los turcos equipaban una gran flota y concentraban tropas para un ataque contra Italia. En diciembre el peligro era tan cierto, que fué nombrada una Junta de Cardenales para que tomase las medidas necesarias. Las costas pontificias se pusieron a toda prisa en estado de defensa. El 2 de abril de 1537 la situación se hizo aguda cuando la fortaleza de Klissa, en Dalmacia, cayó en poder de los otomanos.

El 31 de mayo se celebró en Venecia la solemne procesión del Corpus, pero los peregrinos allí congregados no encontraron en el puerto nave ninguna que enarbolase el estandarte blanco con

(41) *Constitutiones* (Mont. Hist. S. I.) II, 562. Cfr. Ibid. II, 210.
(42) *Epistolae S. Ignati* I, 132.
(43) *Historia Societatis Iesu.* Romae, 1614. libr. 2, n 2, n. 113, p. 29.
(44) *Monum. Rodrig.* 489.

la cruz roja, en señal de próxima partida a los santos Lugares. Por primera vez en 38 años se interrumpió la tradicional peregrinación. Aunque las hostilidades no estaban aún rotas entre la Señoría y la Sublime Puerta, pero las escuadras de ambas potencias recorrían los mares, buscándose y evitándose una a otra. El 15 de julio escribía el embajador francés a su Gobierno: «Hace ya diez días que Venecia está para romper con el turco de un momento a otro». El Emperador y el Papa habían concertado una alianza y presionaban sobre los venecianos para que se uniesen a ella. Andrea Doria mandaba las flotas conjuntas. Venecia se resistía a dar el paso decisivo. Y había la esperanza de que no lo diese, porque «el turco no puede vivir sin Venecia, ni Venecia sin el turco» (45). De todas maneras, en la peregrinación no podía pensar ya nadie hasta el verano siguiente, si para entonces las cosas habían entrado por más sosegados rumbos. El 24 de julio escribía Ignacio a un amigo de Barcelona: «Este año, por mucho que han esperado pasaje para Jerusalén, no ha habido nave ninguna, ni la hay por esta armada que el turco hace... Así todos andarán repartidos por esta Italia hasta el otro año, si podrán pasar a Jerusalén» (46).

Entonces fué cuando, efectivamente, se repartieron por las Universidades del Norte, en espera de los acontecimientos, «para trabajar en lo que cada uno pudiere alcanzar gracia del Señor nuestro» (47). Antes de separarse se plantearon una cuestión que había de tener importancia decisiva para el futuro. ¿Cómo responderían a los que preguntasen qué congregación era aquella que formaban? «Y visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo, *a quien sólo deseaban servir*, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús» (48).

h) Entonces fué también cuando Ignacio, en compañía de Fabro y de Laínez, se dirigió a Roma. La última etapa de este camino es para nosotros de un interés excepcional, porque pocas millas antes de llegar a la Ciudad Eterna tuvo Ignacio la célebre

(45) *Monum. Bobadillae* 616.
(46) *Epistolae* I, 121-122.
(47) Ibid.
(48) *Fontes* I, 203-4. Sobre este nombre véase el artículo de Jesus Iturrioz, S. I.: «Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre». (*Manresa* XXVII/1955, p. 43 ss.).

visión de La Storta y sintió en su alma una impresión sobrenatural cargada de místicas significaciones, cuya plenitud no pudo él mismo entender de momento. Era ya a mediados de noviembre de 1537. Desde su ordenación sacerdotal meses antes, el Santo venía preparándose para su primera Misa, que quizá pensaba celebrar en Jerusalén, la tierra de sus ensueños. Y le pedía *a la Madonna que lo qwisiese poner con su Hijo*. Como he escrito en otra parte, en esa frase tan densa y tan enjundiosa concentró Ignacio todos los deseos que vienen agitando su corazón, desde el día en que pidió a la Virgen en Manresa «que me alcance gracia de su Hijo y Señor para que yo sea recibido debajo de su bandera» (49).

Comprende que va a llegar el momento culminante de su vida, hacia el cual todos los anteriores venían gravitando, sin que él se diese de ello plena cuenta. Pronto se le van a descorrer todos los velos y va a conocer de un golpe la respuesta definitiva de Dios al *quid agendum,* que se planteó en Barcelona a su vuelta de Tierra Santa. Hasta aquí todas han sido respuestas parciales y transitorias. Pero se acerca la hora en que se le va a mostrar en concreto cuál ha de ser el servicio de su divina Majestad que le está señalado en este mundo. En La Storta tenemos la respuesta de Dios. «Haciendo oración en una iglesia, ha sentido tal mutación en su ánima y ha visto tan claramente que Dios Padre le ponía con su Hijo, que no se atrevería a dudar de que, efectivamente, Dios Padre le ponía con su Hijo». Hubo más, porque le pareció que «Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras: *Yo os seré propicio en Roma*». Le pareció «ver a Cristo con la cruz a cuestas y al Padre Eterno que le decía a su Hijo: Yo quiero que tomes a éste por servidor tuyo. Y así Jesús lo tomaba y decía: *Yo quiero que tú nos sirvas*» (50).

Ya tiene Ignacio la confirmación y la seguridad inefable, que no olvidará nunca. Ve confirmada superiormente su vocación al servicio del gran Rey y Señor universal de todas las cosas. Ve que el servicio de Cristo es también servicio del Padre. Y ve que esto ha de ser en Roma, donde cuenta con la propiciación benignísima de Dios. Aunque él no entiende aún qué significa

(49) Cfr. mi ensayo «La Espiritualidad de San Ignacio». (*Manresa* XXVIII/1956, p. 505 ss.).
(50) Fuentes y bibliografía en el ensayo citado en la nota anterior.

esa alusión tan terminante a Roma. Y no lo entiende porque todavía sigue pensando y tiene que pensar en Jesucristo, ya que no ha transcurrido aún el tiempo de su voto. Pero ha visto a Cristo con la cruz sobre sus hombros y comprende que también a él y a los suyos les aguarda la cruz, porque precisamente esta es la bandera de Cristo. «No sé qué será de nosotros; quizás seamos crucificados en Roma». Dentro de unos meses sabrá, sin género de dudas, qué había de significar Roma para él y para sus amigos. Entonces comprenderán todos que no era Jerusalén, sino Roma lo que Dios quería de ellos.

Este carisma sobrenatural va a empalmar inmediatamente con los sucesos que entonces se estaban desarrollando en el mundo. Cuando los tres compañeros llegaron a Roma, todos estaban allí convencidos de que el Sultán renovaría sus hostilidades en la primavera siguiente. El 8 de febrero la Señoría de Venecia firmó, por fin, la Santa Liga con el Papa y el Emperador. Como parecía, pues, ensombrecerse el horizonte y las esperanzas de Jerusalén se alejaban más que nunca, Ignacio llamó a sus dispersos compañeros con el fin de deliberar todos juntos en Roma. A fines de abril estaban ya reunidos en la Ciudad Eterna. El conflicto turco se agravaba de día en día. Paulo III estaba en Niza, procurando poner paz entre el Emperador y el Rey francés, para asegurar el éxito de la campaña que se planeaba contra el enemigo de la Cristiandad. Los meses corrían, y hasta el 24 de julio no volvió el Papa. Sólo a fines de septiembre se avistaron las flotas enemigas y Andrea Doria esquivó el combate, que todos juzgaban sería un triunfo seguro de los cristianos. La siempre soñada peregrinación se había hecho imposible también aquel año (51).

Pero además, apenas llegados a Roma Ignacio y sus amigos, se vieron envueltos «en la más recia contradicción o persecución que jamás hayamos pasado en esta vida» (52). Los luteranizantes de la ciudad descargaron contra ellos un ataque feroz, que supieron prolongar ocho meses con la más refinada astucia. Por fin, el 18 de noviembre de 1538, la sentencia del Gobernador Con-

(51) Todo este asunto del peligro turco en su relación con el voto de Montmartre lo expone detenidamente GEORG SCHURHAMMER en su magna obra «Franz Xaver. Sein Leben und Seine Zeit». Freiburg, 1955, pp. 323 ss., 329 ss., 341 ss., 400 ss., 419 ss.

(52) *Fontes* I, 6.

versini cerró la boca de los calumniadores y selló oficialmente la plena inocencia de los perseguidos. Para entonces, las dos oportunidades previstas para navegar se habían esfumado sin resultado alguno. En adelante y por muchos años no volvería a ocurrir otro tanto. Ni antes, ni después, repiten unánimes los historiadores primitivos. Y no cabe duda de que lo excepcional del fenómeno invita a ver en él una también excepcional intervención de la Providencia.

i) Llegado el otoño y descartada Palestina, se ponía en primer plano la segunda disyuntiva de Montmartre. Pero no parecía oportuno presentarse al Pontífice mientras estuviese en suspenso el proceso que se les seguía y no se aclarasen las sospechas y calumnias amontonadas contra ellos. Es verdad que el Papa conocía y reconocía la plena inocencia de aquellos *preti reformati* y tenía las mejores impresiones del fruto sorprendente de su apostolado. Un día dijo a dos de ellos: «¿A qué tanto desear la ida a Jerusalén? Buena y verdadera Jerusalén es Italia, *si deseáis hacer fruto en la Iglesia de Dios*» (53).

Pero cuando Paulo III dijo estas palabras, el plan de Jerusalén ya había caducado. Pocos días más tarde, después de la sentencia favorable del proceso, se presentaron al Papa «para que viese *en qué podíamos servir a Cristo,* para edificación de todos los que están bajo la potestad de la Sede Apostólica» (54). Ahora pudo comprender Ignacio lo que Dios quería indicarle en La Storta, cuando le prometía su propiciación divina en Roma. Hasta entonces el Santo creía haber sentido una moción interior que le empujaba a Jerusalén e insistió en secundarla, porque «en el esperar e insistir en la ejecución de la divina moción me parecería hacer mi deber más cumplidamente» (55). Pero la moción de La Storta le empuja a Roma. En adelante él y los suyos estarán en manos de Dios, que los gobernará no por puras mociones interiores, sino por la voz viva del Vicario de Jesucristo. Por eso escribió a Juan Bernal Díaz de Luco: «Como no somos nosotros, ni queremos, nos contentamos en peregrinar donde quiera que el Vicario de Cristo nuestro Señor mandando nos enviare; a la voz del cual resonando el cielo, y en ninguna

(53) *Monum. Bobadillae* 616. Cfr. *Polanci Complem.* I, 510.
(54) *Fabri Monum.* 498.
(55) *Epistolae* VII, 465-6.

parte la tierra, en nosotros no siento alguna pereza, ni moción alguna de ella» (56).

Lo que fué un expediente provisional en Montmartre se convirtió de este modo en el ideal de la vida y el último voto de entonces en el primero y fundamental de la Orden religiosa que está a punto de nacer, en *nuestro principio y principal fundamento* (57). Así es como, por tan largo camino, se llegó al llamado cuarto voto de la Compañía.

II. ¿CUAL ES EL SENTIDO DEL CUARTO VOTO?

Por todo lo dicho hasta ahora nos sentiríamos inclinados a pensar que este recurso al Pontífice no era efectivamente más que eso: un mero recurso, un simple expediente—como lo hemos llamado—para conocer la voluntad divina entre las vacilaciones de una elección. En ese caso, parece que habría de ponerse de una vez para siempre y no habría de exigir una continuada o permanente dependencia de la voz del Papa. Una vez que el Pontífice les hubiera señalado el campo de sus trabajos apostólicos, habría cumplido lo que por el voto esperaban de él. Y quizá en Montmartre los votantes lo entendieron así. Al menos, eso parece desprenderse de unas palabras de San Ignacio, que ya hemos citado, con las que indica el principal motivo que los impulsó a hacer el tal voto (58). Pero, aun dado que entonces lo entendieran así, es lo cierto que, cuando llegó el momento de cumplir lo que en Montmartre habían votado, piensan realmente y ofrecen a Paulo III algo que amplía sustancialmente o la primera idea de ellos o nuestra interpretación superficial de la misma.

a) En efecto, el Papa aceptó muy pronto el ofrecimiento de los maestros parisienses y comenzó a disponer de ellos para enviarlos a unas partes y a otras. Se imponía se separasen unos de otros para cumplir las órdenes pontificias. Y esta separación mutua fué el último eslabón de la cadena que Dios había ido engarzando con providenciales designios. Iba a surgir la Com-

(56) *Epistolae* I, 241.
(57) *Constitutiones* I, 162.
(58) Cfr. nota 41. Esto parecería también deducirse del texto de Polanco citado en la nota 39.

pañía de Jesús como Orden religiosa. Los Padres se reunieron a deliberar en la Cuaresma de 1539. La cuestión que debían resolver era la de su porvenir definitivo: ¿debían conservar la unión moral entre sí, a pesar de la distancia que los separase, o debían romperla para seguir cada cual el camino que la obediencia del Papa les señalase? Decidieron de común acuerdo el mantenerse unidos para secundar los planes de Dios, que los había congregado de tan diversas regiones y les había dado un ideal común. Pero comprendieron que la unión sería a la larga imposible si no formaban una sociedad que los ligase a todos entre sí, con un superior común, a quien prestasen todos obediencia.

Mas, para hacer esto, surgió una dificultad, que es para nosotros de insuperable interés, ya que explica cómo aquellos hombres entendían la obediencia que acababan de prestar al Vicario de Cristo. ¿Esta obediencia a un superior de entre ellos sería siquiera lícita y posible en aquellas circunstancias? Porque ya habían ofrecido al Papa *omnem oboedientiam, tam universalem, quam particularem*. Le habían ofrecido *nostra omnia, voluntatem, intellectum, potentiam, etc.* Así interpretaban, así tan omnímodamente entendían el acto realizado pocos meses atrás, cuando habían «ofrecido y dedicado *nos vitamque nostram* a Cristo nuestro Señor y a su verdadero y legítimo Vicario en la tierra, para que disponga de nosotros y nos envíe donde juzgue que más podremos fructificar, o a los turcos, o a los indios, o a los herejes o a cualesquiera fieles o infieles» (59).

Así entendida, tal obediencia implicaba un vínculo definitivo, permanente y universal. Fabro la llama un holocausto que han hecho al Papa (60). También la llaman holocausto las deliberaciones que estamos analizando; pero es interesante notar que, con más precisión teológica y con un sentido más profundo de que hablaremos después, dicen que es un «holocausto ofrecido a nuestro Señor, en cuya alabanza, honor y gloria han de redundar todas nuestras cosas (61). Hasta tal punto es total la obediencia que han rendido al Pontífice, que parece excluir toda otra obediencia. Y, por eso, la solución que encuentran para el pro-

(59) *Constitutiones* I, 3-4.
(60) *Fontes* I, 42.
(61) *Constitut.* I, 2.

blema planteado no debe contradecir a esa obediencia, sino debe presuponerla y realizarla más cumplidamente. La obediencia al Pontífice es universal, pero «las cosas particulares y contingentes que cada día ocurren son innumerables; y a ellas no sería posible, ni siquiera sería decoroso que el Papa descendiese». Pues atendiendo precisamente a esas cosas particulares, para «cumplir mejor los primeros deseos de entregarse en todo a la voluntad divina, es más oportuno y más necesario dar también la obediencia a uno de entre ellos» (62). Así lo determinaron y así pusieron el fundamento para una nueva Orden religiosa.

b) Esta plenitud de entrega al Papa corresponde, por tanto, al primer minuto de la vida de la Compañía. Más aún, es anterior a la constitución misma de la Compañía como tal Orden religiosa. La encontramos expresada enérgicamente, aunque con palabras concisas, en la *Formula Instituti* que encierra los puntos esenciales de la Compañía y que pasó a la Bula de aprobación de Paulo III: «Sepan todos los miembros de esta Compañía, y no sólo en los comienzos de su profesión, sino cada día mientras vivan revuelvan en su ánimo que esta Compañía en su conjunto y cada uno de sus miembros sirve a Dios bajo la fiel obediencia de nuestro Señor el Papa y de sus sucesores... Y hasta tal punto estamos bajo el imperio y divina potestad del Vicario de Cristo y estamos tan atados con el vínculo de este voto que, cuanto de nosotros depende, debemos ejecutar inmediatamente, sin tergiversación ni excusa alguna lo que Su Santidad nos mandare tocante al provecho de las almas y propagación de la fe...» (63). Y casi con los mismos términos se repite diez años más tarde en la Bula confirmatoria de Julio III (64).

Palabras no menos expresivas encontramos luego en las Constituciones, tanto en la redacción primera de ellas como en los textos posteriores: «Como cerca la tal promesa y voto así declarada, *todo nuestro entender y querer*... hayamos puesto debajo de Cristo nuestro Criador y Señor y de su universal Vicario, nuesro Sumo Pontífice...» (65). Nada se excluye de cuanto sea

(62) Ibid. I, 4 y 7.
(63) Ibid. I, 14 ss.
(64) Ibid. I, 377. Se suprime, sin embargo, en esta Bula la palabra *cuotidie* para prevenir escrúpulos de algunos meticulosos. (Cfr. *Constitut.* I, 301, 333).
(65) Ibid. II, 211, 564.

en servicio de Dios y ayuda de las almas, aunque se hace hincapié especial en lo que fué primer origen del voto, a saber, en el terreno mismo donde se ha de ejercer el apostolado. Irán donde quiera que el Papa los envíe, «a los turcos o al Nuevo Mundo o a los luteranos o a cualesquiera fieles o infieles». Así se dice en la *Formula Instituti*, que acabamos de citar, con alusión evidente a los tres grandes y principales problemas de la Cristiandad de entonces. Donde quiera y en cualquier parte del mundo «entre fieles o infieles», como se dice con expresión más rápida al candidato que pretende entrar en la Compañía o al religioso que está ya dentro de ella (66). Y lo mismo se repite, cuando se quiere dar razón del Instituto, a los que lo miran desde fuera (67).

No es extraño que se subraye el campo de los trabajos apostólicos, puesto que este campo podía variar continuamente a voluntad del Pontífice, mientras que los ministerios espirituales habían de ser normalmente siempre los mismos. Esos ministerios se enumeran en la *Formula Instituti* y en la Bula del Papa Paulo III: «La Compañía ha sido principalísimamente instituída para procurar el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana y la propagación de la fe por el ministerio de la palabra, los ejercicios espirituales y las obras de caridad y nominalmente por la formación de los niños y gente ruda en la doctrina cristiana» (68). Siendo, pues, las ocupaciones las mismas, variaban tan sólo las regiones o provincias del mundo donde habían de ejercitarse. Y esto es lo que, en cada caso, señalaba el Papa, el enviar a unas tierras u otras. Por eso, con una palabra única, en la fórmula de profesión se dice: «Insuper promitto specialem oboedientiam Sumo Pontifici *circa missiones* in Bulla contentas» (69).

Insistamos en que estas expresiones u otras análogas no significaban un recortamiento de la primera y total entrega, ni pretendían atar las manos del Papa, como si a él no le tocara sino la

(66) Ibid. II, 8-9, 210, 562. Ibid. I, 159-160.

(67) Por ejemplo, en las informaciones a Carlos V y a Fernando I. Ibid. I, 241. *Epistolae* I, 451.

(68) *Constitut.* I, 14, 26. La enumeración se completó y especificó más en la Bula de Julio III. Cfr. Ibid. I, 375. Lo mismo se repite en otras ocasiones. Cfr. Ibid. II, 169-170, 384. *Epistolae* I, 517.

(69) *Constitut.* I, 67-68. Aunque las misiones no se refieren únicamente a las misiones, sino *mayormente* o especialmente a ellas. Cfr. *Constitut.* II, 570 y 162.

distribución de los miembros de la Compañía por las diversas regiones del mundo, según la mayor necesidad que en ellas hubiese. No. A él le tocaba el enviar y el prescribir lo que en cada caso se hubiese de hacer.

c) Con objeto de que el Papa tuviera mayor libertad en sus decisiones y la Compañía o sus miembros huyeran toda ambición o preferencia personal, ninguno debería influir con el Sumo Pontífice, ni pretender directa o indirectamente una misión más que otra (70). Es verdad que podrían surgir deseos que llevaran consigo una mayor abnegación, como los de ir a tierras de infieles. Tal vocación sería necesario probarla con diez días de Ejercicios Espirituales, para ver si efectivamente era de Dios. Y aun eso, sólo en el caso de que el Papa dejara el asunto a determinación de la Compañía (71).

No habían pasado muchos meses y el embajador portugués Don Pedro Mascarenhas comenzó a tratar, por encargo de su señor, el envío a las Indias de algunos de aquellos maestros parisienses. Mascarenhas acudió al Papa e informó luego a Juan III: «Su Santidad me dijo mucho bien de estos clérigos, de letrados y virtuosos y del bien que hacían con sus predicaciones y santos ejercicios en que se ocupaban, y que le parecían muy aptos para la instrucción de aquellos que nuevamente vienen a la fe. Mas que para jornada tan larga y peligrosa había menester que ellos la tomasen voluntaria. Por eso, que los rogase yo y que después él lo mandaría» (72). Es decir, que si los maestros parisienses se entregaban a la obediencia del Pontífice sin condición alguna, el Pontífice, con exquisita prudencia, medía el alcance de sus mandatos.

En la mente de Ignacio y de sus compañeros, la obediencia al Papa iba totalmente desprovista de todo interés humano. Y hasta tal punto era incondicional, que no les era lícito tergiversar los mandatos ni excusar la ejecución o exigir recompensa alguna, ni aun las provisiones indispensables o viático para el viaje. Era una obediencia absoluta y en absoluta pobreza. *Sine ulla excusatione aut tergiversatione,* como se dice en la minuta

(70) *Constitut.* I, 18. Cfr. Ibid. I, 11 y II, 211 y 565.
(71) Ibid. I, 12.
(72) *Epistolae* I, 741.

de 1539 y en la Bula del año siguiente (73). «Sin excusación alguna y sin demandar viático alguno», como se repite en el Examen y en las Constituciones (74). A Bobadilla, que se quejaba de sus penurias y se mostraba algo exigente, le recordaba el Santo: «Dado que nuestra profesión sea ofrecer nuestras personas para que seamos enviados a donde quiera que al Vicario de Cristo nuestro Señor pareciere y como le pareciere, sin demandar nosotros provisión alguna...» (75).

d) Claro está que una entrega tan absoluta no era sino la manifestación concreta, la realización de los supremos ideales que venían agitando el corazón de Ignacio desde los días de Manresa. Se trataba del servicio incondicional de Dios y de Jesucristo, a quien se habían entregado sin reservas y para siempre. A decir verdad, no se trataba de un servicio al Pontífice, sino a Cristo. Aunque, en consecuencia, también al Pontífice en cuanto que era Vicario de Cristo, en cuanto que manifestaba la voluntad de Cristo. Es, dicho con los términos exactos y teológicos de la Minuta primitiva, un *militare Deo, sub sanctissimi Domini nostri Pauli III et successorum eius fideli oboedientia* (76). Servicio a Dios y obediencia al Papa. Por maravilla encontraremos algún texto que hable de *servicio al Pontífice* (77); algunos hay que, refiriéndose en abstracto a la Institución misma, hablaban de *servicio a la Sede Apostólica* (78). Son casos contados. Generalmente la expresión que se emplea es sencillamente la de obediencia. O se engloba a Jesucristo y a su Vicario en una única fórmula, como si realmente fueran la misma personalidad en sí y en su prolongación o manifestación visible.

En este caso frecuentísimo y casi el normal, se emplea sin rodeos y sin atenuantes la palabra *servicio*. Es lo que encontramos desde el primer momento en los comienzos de la Bula y de la Minuta aprobada *vivae vocis oraculo* el 3 de septiembre de 1539: «Habéis dedicado vuestra vida *al perpetuo servicio de nuestro Señor Jesucristo y de su Vicario en la tierra*» (79). Y lo mismo,

(73) *Constitut.* I, 17 y 27.
(74) Ibid. II, 8-9, 205, 210, 212, 540.
(75) *Epistolae* I, 282.
(76) *Constitut.* I, 16, 26.
(77) No recuerdo ninguno.
(78) *Epistolae* I, 720; X, 300. *Constitut.* II, 256, 724.
(79) *Constitut.* I, 15, 25. Cfr. también la Bula de Julio III. (*Constitut.* I, 374).

casi con idéntica expresión, en el cuerpo de la *Formula Instituti:* «El que en esta Compañía quiera militar para Dios bajo la bandera de la Cruz y *servir a solo el Señor y a su Vicario en la tierra...*» (80). El superior ha de manifestar a cada Pontífice, cuando uno nuevo entrare a regir la Iglesia, «la profesión, obediencia y promesa que la Compañía tiene para *en servicio de Cristo nuestro Señor y de su Santidad*» (81).

A estas alturas de su vida y de su obra, ya San Ignacio es un *hombre de la Iglesia* ; ya conoce a la Iglesia como Reino de Cristo y como Esposa de Cristo. Sabe que servir a la Iglesia es servir a Cristo mismo. Este espíritu de consagrarse *al servicio de la Iglesia* es el que mueve las consultas y deliberaciones de 1539 y el que circula luego por la *Formula Instituti* y por todos los documentos pontificios de aquellos primeros tiempos. El espíritu, digo, lo encontramos indudablemente ; pero una fórmula tajante, expresa y definitiva, que nos dijera sencillamente que la Compañía sirve a la Iglesia como nos dice tantas veces que sirve a Dios y a Jesucristo, la buscaríamos en vano. Pero como todo el espíritu de esos documentos lo presupone como algo evidente, por eso aun la expresión misma salta pronto en textos menos solemnes o posteriores. «La Compañía se emplea, según sus fuerzas y sus débiles facultades, *en el servicio cuotidiano de la Iglesia de Dios* y de nuestro Señor Jesucristo y consiguientemente también de su Santidad, su Vicario en la tierra». Estas palabras tan claras las leemos en el borrador de un documento que se había de presentar a Paulo III y no sabemos por qué, cuando efectivamente se presentó el documento, quedaron convertidas en estas otras : «Se ejercitan trabajando *in agro dominico,* para común salud de las almas, siempre calzados y dispuestos a la preparación del Evangelio de la paz, según las órdenes y obediencia de vuestra Santidad» (82).

Naturalmente que esa expresión *in agro dominico,* como la otra *in vinea Domini,* que tantas veces nos salen al encuentro, son metáforas transparentes para designar a la universal Iglesia de Jesucristo. Más aún, ese servicio y obediencia al Pontífice está

(80) Ibid. I, 16, 26.

(81) Ibid. I, 161-162 ; II, 214. En cambio, en la redacción posterior de las Constituciones se ha variado la terminología y se ha sustituído la palabra *servicio* por la de *obediencia.* (Ibid. II, 570).

(82) *Epistolae* I, 515 y 517. Cfr. *Constitut.* I, 182 y 183.

implícitamente hablando del servicio a la Iglesia, de la cual el Pontífice es Cabeza visible. Tratábase en 1547 de introducir algunas modificaciones en la Bula de Paulo III, que explicasen o concretasen más ciertos puntos. Y el secretario Polanco proponía esta duda del más subido interés: «Dúdase si es bien que se diga que se sirve de esta Compañía sólo Dios y el Romano Pontífice; porque, ultra de que pudiera parecer a alguno que tiene alguna especie de lisonja, también se sirve por Cristo nuestro Señor el prepósito y los prelados y príncipes y personas particulares, que se ayudan de la Compañía». San Ignacio aceptó la sugerencia y la moderación propuesta por su secretario: «Podráse moderar con algunas palabras que declaren cómo *se ha de servir toda la Iglesia,* mas como subordinada al Vicario de Cristo» (83). Y, efectivamente, en la Bula de Julio III encontramos ya de una manera terminante: «El que en esta nuestra Compañía... quiera militar para Dios bajo la bandera de la Cruz y *servir a solo el Señor y a la Iglesia su Esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra...*» (84). Se ha encontrado, por fin, la fórmula exacta y perfectísima, que lo dice todo y recoge el espíritu que venía aleteando desde tantos años atrás, desde los días de Manresa, desde los días de Montmartre y luego más explícitamente desde La Storta y la presentación al Papa, para colocarse bajo sus órdenes.

No en vano tenía Lainez confianza en Cristo nuestro Señor, cuya divina bondad había gobernado siempre a San Ignacio, «especialmente en las cosas que tocaban *al servicio suyo y de la Santa Iglesia*» (85). Pero el Santo, a pesar de haber realizado por sí mismo y por medio de los suyos cosas tan grandes, sentía que sus ansias eran todavía mayores, y en el último año de su vida se lamentaba de que «nuestra Compañía no tiene tantas fuerzas hasta ahora que pueda hacer lo que desea, en especial siendo tantas las necesidades de la Iglesia, *a cuyo servicio en ayuda de las ánimas nos hemos dedicado*» (86). Y por eso mismo deseaba y procuraba «el adelantamiento de esta Compañía, por

(83) *Constitut.* I, 299-300, 322.
(84) Ibid. I, 375.
(85) Ibid. I, 245.
(86) Carta de 11 de septiembre de 1555. *Epistolae* IX, 527.

honra y gloria de Aquel por quien la comenzamos y *la ayuda de su carísima Iglesia*» (87).

e) Mirado así como servicio de Cristo y de la santa Iglesia, este voto de obedecer al Pontífice adquiere su pleno y verdadero sentido y toda su magnífica grandeza. Así se comprende cómo es absoluto, permanente y de total amplitud. Pero así se comprende también que esta amplitud supone siempre el fin que pretende la Compañía y que busca incansablemente y que se repite de mil maneras en las Bulas, en las Constituciones y en toda clase de documentos, tanto solemnes como privados. Desde la primera línea de las deliberaciones de 1539 hasta el último momento de la vida de San Ignacio se pretende siempre lo que el Santo había visto de una manera general en Loyola y lo que luego se había grabado a fuego en su espíritu con los carismas de Manresa. Ahora sabe sin vacilaciones no sólo a dónde va, sino también cómo ha de ir. Pero el camino no le hace perder nunca de vista las grandes metas ideales que columbró en los primeros días.

«Todos teníamos el mismo pensamiento y la misma voluntad dicen las Deliberaciones de 1539: buscar la perfecta y beneplácita voluntad de Dios, *según el fin de nuestra vocación*». Y su vocación era, como se dice allí mismo, «ofrecerse en holocausto a nuestro Señor, en cuya alabanza, honor y gloria todas nuestras cosas se enderezan»; su vocación era «fructificar más», «el mayor fruto de las ánimas», «trabajar por la salud de las almas, *cui unicae rei, post nostri ipsorum curam, intendimus*». Esto es lo único que pretendemos, después del cuidado que hemos de tener de nosotros mismos (88). Y tan era ésta su vocación desde que se habían congregado en París, que precisamente veían en ella una dificultad para vivir bajo obediencia de un superior. Porque, si pretendemos esto, podrá suceder que el Papa nos obligue a vivir bajo una Regla ya establecida en la Iglesia, «con lo cual se frustrarían los deseos que, a nuestro parecer, nos ha dado el Señor» (89).

Estos grandes ideales lo regulan todo ahora lo mismo que al principio. Entonces los llevó al voto de Montmartre y ahora

(87) *Epistolae* I, 601.
(88) *Constitut.* I, 2-6.
(89) Ibid. I, 6.

los ha puesto definitivamente a los pies del Papa. «Mediante la suma y divina gracia, la promesa y voto expreso que toda la Compañía, con voluntad y satisfacción de sus ánimas, hizo a Dios nuestro Criador y Señor para obedecer a su universal y sumo Vicario sin excusación alguna, *a mayor gloria divina, para más y mejor laborar in agro Dominico, en el mayor provecho espiritual de las ánimas,* mediante su divino favor y ayuda...» (90). Ideales que, repito, nunca pierden de vista y que encontramos repetidos sin desmayos. Si estos ideales los movió a poner toda su actividad en manos del Vicario de Jesucristo, después, con la experiencia, aprendió San Ignacio que, *mirando y deseando mayor fruto espiritual de las ánimas, a mayor gloria de Dios nuestro Señor, por más socorrerlas y con mayor facilidad en muchas partes*», sería «mucho conveniente» que también el superior de la Compañía «pudiera enviar entre fieles cristianos, donde le pareciere ser más expediente y mayor servicio de Dios nuestro Señor, a cualquiera de la Compañía» (91). No sería esto sustraerse a la plena obediencia del Papa, porque de todos modos los así enviados por el superior estarían «allí o donde quiera que se hallasen siempre a la disposición, ordenación y mandamiento de su Santidad, conforme a la nuestra promesa».

Este parecía ser un recurso indispensable, porque se vió que, aumentando el número de jesuítas y multiplicándose cada vez más las peticiones de auxilio que de todas partes venían, no era posible acudir a su Santidad en cada caso. Y claro está que el fin pretendido de «mayor fruto espiritual de las ánimas a mayor gloria de Dios» no debía sufrir con las dilaciones que impondría inevitablemente un forzoso recurso al Papa. Por la misma razón, concedió más tarde Paulo III que el prepósito pudiera ir él mismo o enviar a los suyos no sólo entre fieles, sino también entre infieles (92). Y, aunque Lainez y otros pensaban que unas y otras misiones debían reservarse al Papa, «como hasta ahora se ha usado», la facultad del prepósito se mantuvo en las Constituciones (93). Aunque esto había de ser, como allí mismo se

(90) *Epistolae* I, 159.
(91) *Constitut.* I, 162; II, 214-215. Cfr. *Scripta de S. Ignatio* I, 550.
(92) Bula de 1549. *Constitut.* I, 358.
(93) *Constitut.* I, 395; II, 214-215, 570, 674.

dice, estando siempre a disposición de su Santidad y «no contradiciendo en ningún caso a las de la Sede Apostólica».

Este mismo mayor fruto de las almas explica la mobilidad que desde el primer momento quiso San Ignacio que tuviese la Compañía. Porque «donde no hallásemos el fruto espiritual deseado en una ciudad o en otra, para pasar en otra y en otra; y así consequenter discurriendo por villas y por otros lugares particulares, *a mayor gloria de Dios nuestro Señor y a mayor provecho espiritual de las ánimas*» (94). Como dice el mismo Santo en carta a Fernando I, «el espíritu de la Compañía es, en toda simplicidad y bajeza, pasara adelante de ciudad en ciudad y de una parte en otra, no atacarnos en un particular lugar» (95). Por lo cual, los de la Compañía han de estar siempre *calceati et expediti in praeparationem Evangelii pacis*, como hemos visto más arriba (96). Y éste es también el motivo de que no daban tener cura de ánimas, ni obligación de misas perpetuas en sus iglesias, ni cargos semejantes que no se compadecen con la libertad que es necesaria para lo dicho (97). Y también el motivo, avalado por una desgraciada y breve experiencia, de que «ni agora, ni adelante nos debemos ampachar en tomar mujeres en obediencia, ni en monasterios ni fuera dellos» (98).

f) Este fin y vocación de la Compañía, que miraba universalmente al bien de las almas y que llevaba a la amplitud de obediencia prestada al Papa, implicaba también—si así podemos hablar—las limitaciones que el Papa había de tener presentes en sus mandatos y misiones. Estas habían de tener por objeto todo «cuanto diga relación con la salud de las almas y la propagación de la fe», pero sólo eso. Es decir, se trata de cosas conducentes al buen ser de la Religión cristiana y a la mies de Cristo, de la cual—como escribía Fabro a Gouvea, según hemos visto—el Papa es el Señor, en nombre de Cristo. En la definitiva redacción del Examen añadió el Santo una cláusula relativa a las misiones del Papa, que no encontramos en las redacciones anteriores, pero que podía presuponerse: «para cosas que conciernen al culto

(94) Ibid. I, 160; II, 211, 564.
(95) *Epistolae* I, 451.
(96) Cfr. nota 25.
(97) *Constitut.* II, 206, 548, 550.
(98) Ibid. I, 181.

divino y bien de la Religión cristiana» (99). O como se dice en las Constituciones: «para mayor gloria de Dios y bien de las ánimas» (100).

Claro está que, en definitiva, de eso ha de ser árbitro y juez el Papa mismo. Pero a la Compañía y al superior de ella incumbirá la obligación de informarlo, cuando se juzga que no está bien informado, «dejando finalmente toda cosa al arbitrio de Su Santidad» (101). Esa limitación, si así podemos llamarla, surgía espontáneamente de la misma naturaleza de las cosas. Hacerla, sin embargo, con palabras expresas tenía entonces un particular sentido, cuando el Papa no sólo era el Vicario de Cristo, sino también un príncipe terreno con señorío temporal en este mundo. Y es obvio que para cosas puramente terrenas y temporales no debía enviar misiones el Vicario de Jesucristo.

Pero se presentó además entonces, como puede presentarse siempre, otro problema aun tratándose de cosas de la Iglesia y relacionadas con el bien de la religión. Porque la Compañía tenía su propia y peculiar modalidad, que parecía haberle impuesto la misma voluntad de Dios y que estaba admitida y garantizada por la aprobación de la Autoridad Apostólica. Esta modalidad pensaba San Ignacio que, en definitiva, era para gloria de Dios, para mayor provecho de las almas y para más puro y perfecto servicio de la Iglesia misma. No todos lo comprendían siempre así y, en ocasiones, ejercían presiones sobre el Papa para que interpusiese su absoluta autoridad en contra de esa naturaleza peculiar de la Compañía. Pues éste era precisamente el problema, que se planteó con relativa frecuencia. Porque digo que, por una parte, estaba esa modalidad característica de la Orden y, por otra parte, la autoridad del Papa que ocasionalmente prescindía o estaba a punto de prescindir de esa modalidad característica, para imponer una determinada misión. El conflicto estaba entre lo que parecía servicio y voluntad de Dios, expresada en aquel caso particular por la voz del Papa y lo que parecía también servicio y voluntad de Dios, expresada igualmente por la voz del Papa, que había aprobado y confirmado el ser característico de la Compañía.

(99) Ibid. II, 9.
(100) Ibid. II. 512. Cfr. Ibid. II, 210-211.
(101) Ibid.

El caso más obvio y más interesante era el de la cura de almas y dignidades eclesiásticas, que la Compañía rechazaba categóricamente. El Cardenal Cervini, futuro Marcelo II, decía que «la Compañía sirve a la Iglesia en predicar y confesar y otras cosas, pero no la sirve en dar quien tenga cura de almas, como son Obispos y otros debajo dellos» (102). También el Cardenal Maffei quería que la Compañía fuese «Seminario de Obispos y Cardenales» (103). En cambio, Paulo III pensaba que «Maestro Ignacio tiene razón en no consentir en esto y que ve de lejos lo que podría suceder abriendo la puerta a la ambición ; y hace muy bien de no la abrir». Y, con todo, el mismo Papa le añadía al Cardenal Cervini : «Tenéis razón de dudar ; porque de una parte la Compañía no sé cómo podría, a luengo andar, defenderse de la ambición, si dellos se sacasen los Obispos y, por otra parte, es cosa recia no satisfacer a tanta devoción de un Rey de romanos y a tanta necesidad que hay de personas aptas para tal cargo» (104). Hablaba el Papa, con ocasión del Obispado de Viena que Fernando I urgía para que se confiriese al P. Canisio.

Efectivamente Ignacio tenía razón y aún razones validísimas ; que no se reducía todo a huir de la ambición. Aunque esta razón no era chica, aun mirando al buen ejemplo que convenía dar ; porque «tanto está el mundo corrupto que, en entrar algunos de nosotros en palacio del Papa, de Príncipes, de Cardenales o de señores, se crea que andamos con ambición» (105). Todas esas razones las expuso Ignacio largamente en carta apremiante al Rey de romanos (106). En cosa de menos monta, un simple curato de pingües rentas que ofrecía el Doctor Ortíz en Galapagar, rechazó el Santo decididamente. Y lo rechazó apelando a la vocación y al modo como Dios quería que la Compañía le sirviese. Es una carta, modelo igualmente de claridad y resolución y de laborioso estilo : «Si el obispar y el tener cura de almas sea *post habitam perfectionem* y el entrar en religión *initium perfectionis*, es en ella mayor perfección no tener rentas ni en común, ni en particular que tenerlas. Y si forsan todos beneficios proveyéndose a personas religiosas fuese en mayor provecho universal de

(102) *Polanci Complementa* I, 106.
(103) *Fontes* II, 256.
(104) *Polanci Complementa* I, 105-106.
(105) *Epistolae* I, 453.
(106) Ibid. I, 450 ss.

la Iglesia, lo que es probable, y cierto ellos siendo tales después de tomar los beneficios como antes eran; tamen, como delante de la suma Providencia sean muchas y diversas vías para reformar su universal Iglesia, a nosotros es más segura y más debida procediendo cuanto más desnudos pudiéremos en el Señor nuestro, según que El mismo nos da ejemplo a los que con toda humildad quisiésemos entender» (107).

Por tanto, en tales casos, vemos al Ignacio de la rendida e incondicional obediencia que no quería excusas, ni tergiversaciones, digo que lo vemos excusándose y resistiendo y proponiendo al Papa toda clase de inconvenientes, que le hicieran desistir de su resolución. Y es que el Papa, a pesar de su altísima investidura, sabía el Santo que era una criatura humana y limitada y sujeta a mil presiones de fuera, que pueden condicionar su libertad y aun inclinarla, a sabiendas o no, desordenadamente. Y a unas presiones de fuera oponía Ignacio otras. Oponía argumentos y razones sobrenaturales y oponía también razones e influencias humanas y cuantos recursos lícitos puede encontrar una exquisita prudencia. Hablando de las gestiones que hizo el Santo para evitar que Julio III hiciese cardenal a Borja, no duda el P. Ribadeneira en escribir estas atrevidas palabras: «Y la manera que tuvo para persuadir esto al Papa dejo aquí por no ser prolijo, aunque cierto es una cosa digna de memoria cómo los siervos del Señor se deben servir de la prudencia humana con los hombres que no son tan espirituales, para persuadirles lo que al divino servicio conviene» (108). Quizá el motivo más decisivo que tuvo el Sumo Pontífice, en este caso, fué el mismo que tuvo cuando se trataba del nombramiento de Canisio para el Obispado de Viena. Insistía el embajador, Don Diego de Lasso, y el Papa le dijo: «Id a Maestro Ignacio y, si él es contento, yo me holgaré de ello». «Padre Santo—replicó el embajador—, la merced que yo suplico a Vuestra Santidad que haga al Rey mi señor es que lo mande, aunque Maestro Ignacio no quiera». «Questo no, signore Ambasciatore—repuso vivamente el Papa—abbiamo bisogno di loro» (109).

(107) Ibid. I, 355.
(108) *Fontes* II, 371.

Años más tarde era Paulo IV quien parecía inflexible en su empeño de hacer Cardenal al P. Laínez. «Si nuestro Señor no pone la mano—nos cuenta Ribadeneira que le dijo Ignacio—tendremos a Maestro Laínez cardenal. Pero yo os certifico que, si lo fuere, que sea con tanto ruido que el mundo entienda cómo la Compañía acepta estas cosas» (110). Casi diez años antes, el asunto del Obispado de Trieste para Jayo parecía cosa inevitable. Cuantas diligencias interpuso Ignacio y cuantas visitas hizo a embajadores, Cardenales y al mismo Papa, todo quedó sin resultado. Entonces «tomó por remedio nuestro Padre irse a Madama y hízole escribir una póliza a Su Santidad...» (111). Madama era Margarita de Austria, hija de Carlos V y mujer de Octavio Farnese, el sobrino del Papa. Y sucedía que Madama era el ojito derecho del anciano Pontífice y que además tenía por director espiritual al P. Ignacio.

Todo esto me quiere demostrar a mí que tales prescripciones del Papa no entraban, en la mente del Santo, dentro de la categoría de *misiones* a que se refería el voto. A esta otra clase de prescripciones se debía únicamente la obediencia general que debe el clérigo o el cristiano a las cosas que son de incumbencia de la Autoridad Apostólica. Por eso, cabían excusas y contraposiciones tan urgentes, que incluso podían ser un deber de conciencia, con tal de que en último término sea el súbdito quien se rinda a un precepto inapelable. O si entraban en la categoría de *misiones*, habremos de admitir que en tales casos se apelaba al recurso, que vimos arriba, de informar al Pontífice (112). Aunque nos sorprende mucho una información tan apremiante. Por segunda vez en 1553 pareció inminente la promoción de Canisio al Obispado de Viena. Las negociaciones se llevaban con extremado sigilo. Pero desde Roma prevenía Ignacio al interesado: «Si bien le mandate *in virtute oboedientiae*, por algún breve o letra, todavía podría V. R. excusarse poniendo sobre la cabeza el tal breve en señal de obediencia, pero diciendo que quiere informar primero a Su Santidad de sus defectos, etc.. Y en efecto, como aquí se ha resuelto, habiendo estudiado la materia, V. R.

(109) Ibid. II, 372.
(110) Ibid.
(111) *Epistolae* I, 465.
(112) Cfr. notas 43 y 44.

sin ningún pecado, antes con mérito puede diferir, después del mandamiento del Papa, hasta tanto que el mismo Papa sea informado por el superior» (113). Estas informaciones tan insistentes, este lenguaje que tiene todo el sabor de aquel «se obedece, pero no se cumple», que se oponía a ciertos mandamientos reales, parece que no están conformes con el espíritu del voto *circa missiones*; y parece, por tanto, que en nada de eso veía San Ignacio las misiones de dicho voto.

Me decide además a pensarlo así el caso semejante y, sin embargo, tan distinto de las dignidades para la misión de Etiopía, que al fin se admitieron. Fué un caso típico y que sentó jurisprudencia para la legislación de la Compañía (114). A propuesta de Juan III se trataba de enviar un Patriarca y dos Obispos coadjutores, que fuesen con los misioneros destinados a las tierras del *Preste Juan*. Escribiendo San Ignacio sobre ello, le decía a Simón Rodríguez: «El Sr. Baltasar de Faria pretende que el Papa nos lo mande. Lo mismo me dijo M. Bernardino Mafeo que, si nosotros rehusásemos, que el Papa nos lo ha de mandar. *Y nosotros respondiendo suplicaremos que nuestras constituciones sean observadas*. Y, queriéndolas entender, allí será el discutir y definir si este cargo de ser Patriarca es compatible con las nuestras constituciones. Y, si es, con qué condiciones se puede admitir el tal cargo. Que, donde no fuese con dignidad, no hay dificultad alguna para tomar esta santa empresa, a mayor gloria divina» (115). De hecho, en esta ocasión, no opuso Ignacio la cerrada resistencia de otras veces. Sin duda, porque vió la gran «diferencia entre los Obispados que por estas partes se acostumbran y entre los que se ofrecen para Etiopía; que los primeros muestran pompa y descanso y los segundos fatiga y trabajos» (116). «Bien creo que si los de estas partes tuviesen tantos trabajos como allá esperan al Patriarca y sus compañeros, que no serían de tantos deseados» (117). El mismo Papa dijo en Consistorio que, «a lo menos en aquellas dignidades, no se diría que la avaricia moviese a la Compañía» (118).

(113) *Epistolae* V, 309. Cfr. *Epistolae* IX, 414.
(114) He tratado de él en mi obra «La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola», p. 52 ss., 157 ss.
(115) *Epistolae* I, 430.
(116) Ibid.
(117) *Epistolae* VI, 118.
(118) *Epistolae* VIII, 310 y 316.

g) A lo que creo, con absoluta objetividad y exactitud he procurado exponer el origen y el sentido del cuarto voto, su amplitud, su fundamento y hasta sus limitaciones. San Ignacio lo llamaba *nuestro principio y principal fundamento* (119). Como advierte sagazmente Schneider, encontramos un sorprendente paralelo en el nombre con el *principio y fundamento* de los Ejercicios (120). El voto de obediencia al Pontífice es principio de la Compañía aun en sentido temporal, porque (como ya vimos) es anterior a ella misma y fué la inmediata ocasión de que la Compañía surgiese. Pero además es principio y fundamento, porque sobre él se asienta la Compañía como sobre firme e inconmovible base. Cuando en 1539 deliberaban los primeros compañeros sobre si instituir un superior de entre ellos y prestarle obediencia, para que la asociación inestable de Montmartre se convirtiese en firme Orden religiosa, el voto de obediencia total ya prestado al Papa determinó la orientación que iba a recibir la Compañía. Aquellos hombres pensaron que el superior religioso y su autoridad no podía ser sino un complemento, un expediente subsidiario o un medio oportuno para «más sinceramente y con mayor alabanza y mérito» cumplir la obediencia al Pontífice. Porque no sería posible ni decente que éste descendiese a las mil particularidades de la vida cuotidiana. El voto al Papa había de ser, pues, lo primero y fundamental; el voto al superior religioso, así como era posterior en tiempo, tenía que ser también posterior en orden valorativo. Y si se transformaba la Compañía en Orden religiosa era porque el voto de obediencia sustancial en toda Orden no impedía, sino que ayudaba a *nuestro principio y principal fundamento*. El voto al Papa no es, en este sentido, un cuarto voto, sino un voto primerísimo. No es un voto adicional a la Orden, sino que la Orden (si podemos hablar así) es lo adicional al voto.

Por eso, en la Fórmula que aprobó el Papa *vivae vocis oraculo* exactamente lo mismo que en la que un año más tarde se incluyó en la Bula de Paulo III, el voto de obediencia al Pontífice ocupa el primer plano y luego viene el voto de obediencia al superior, «en todo lo que atañe a la observancia de esta nuestra Regla». Pero esta Regla, de que se viene hablando, no es sino el fin apostólico de la Compañía guiado por la absoluta obedien-

(119) *Constitut.* I, 162.
(120) Artículo citado, p. 510.

cia al Papa (121). Como si la Compañía hubiera de ser una Orden *inmediatamente papal*. Cierto que el Papa es el superior supremo de toda Orden religiosa, pero la novedad estaba en que (hasta lo prácticamente posible) se pretendía fuese también como el superior inmediato de la Compañía. Y esto es lo que no comprendió, dada su tradicional formación canonística, el Cardenal Ghinucci.

Cuando Ignacio redactó la primera Fórmula o Suma del Instituto, que se estaba planeando, la entregó al Cardenal Contarini con el fin de que la presentase a Paulo III. El Papa hizo que la revisase el piadoso y sabio dominico fray Tomás Badía, Maestro del Sacro Palacio. Badía la retuvo dos meses, la examinó con atención escrupulosa y la devolvió sin tocarla y asegurando que *todo el propósito de la Compañía le parecía pío y santo* (122). El Papa aprobó, por consiguiente, la Fórmula *vivae vocis oraculo* y ordenó se hiciera el competente documento pontificio de aprobación de la nueva Orden. Lo cual debía correr a cargo del Cardenal Ghinucci (123). Y digo que fué Ghinucci el que tropezó en varios pasajes de la Fórmula, a pesar de que ya estaba aprobada por el Pontífice. Por lo que hace a nuestro tema, tropezó precisamente con el voto de obediencia al Papa. Para Ghinucci ese voto era superfluo, porque todo cristiano o, al menos, todo

(121) *Constitut.* I, 16-18, 26-28.
Es incomprensible cómo Schneider afirma (art. citado, p. 506) que la fórmula de la Bula no corresponde en este punto a la de 1539. Es incomprensible cómo dice que el voto de obediencia al Papa tiene en la Bula de 1540 una posición subsidiaria. Dice que primero es tratado en ella el voto ordinario de Religión y luego el voto al Papa. Repito que todo esto es incomprensible, porque basta leer la Bula para encontrar que lo contrario de lo que dice Schneider es lo exacto. En la Bula, como en la fórmula del año anterior, se trata primero del voto de obediencia al Papa en el número 2 y luego del voto ordinario religioso en el número 3. Leturia (a quien Schneider se opone) tiene razón cuando arfima que entre la fórmula de 1539 y la de la Bula no hay, en esta materia, cambio esencial ninguno. (Cf. *Christus.* V/1955, p. 97).

(122) *Constitut.* I, 16.
Schneider afirma también, sin apoyo de documentación ninguna, que Badía corrigió la fórmula presentada por Ignacio y que no conocemos el texto tal cual lo redactó el Santo. Da una cita de Tacchi-Venturi, en la cual no se dice nada de eso. Por lo demás, el mismo Schneider tiene que reconocer que la fórmula, tal cual ha llegado hasta nosotros, refleja exactamente el estado de la cuestión como la vemos en las Deliberaciones de los Padres. Tampoco Schurhammer, que hace una amplísima historia de todo el proceso de aprobación de la Compañía, sabe nada de esa hipotética corrección hecha por Badía. (*Franz Xaver.* p. 477 ss.).

(123) *Constitut.* I, 21-22.

clérigo estaba sin más obligado a tal obediencia. No cometemos con Ghinucci ninguna injusticia, si decimos que sencillamente no comprendió de qué se trataba. Fué necesaria una larga exposición para convencerle. Al fin, se convenció o se dió por convencido en este punto. No obstante, primero él y luego el Cardenal Guidiccioni se opusieron a la aprobación solemne de la Compañía (124).

No entra en nuestro plan detenernos en esta historia interesante. Nos basta saber que, al cabo de un año, salió la Bula *Regimini militantis Ecclesiae* y que en ella el «principio y principal fundamento» de la obediencia al Papa aparece intacto y en su valor y puesto de antes. Unicamente se han introducido unas palabras para explicar y motivar ese voto. Así se satisfacía a las dudas de Ghinucci y de cuantos pudieran tenerlas. «Todos los cristianos—se dice allí—están sometidos al Romano Pontífice como a Cabeza y Vicario de Jesucristo; sin embargo, a más de ese vínculo común, hemos juzgado que era en gran manera conveniente ligarnos con tal motivo, para mayor humildad de nuestra Compañía y para perfecta mortificación y abnegación de nuestras voluntades» (125). Son motivaciones ascéticas y místicas, como advierte justamente Leturia, y que denotan sin duda alguna la mano misma de San Ignacio. Son motivaciones que responden al espíritu y aun a la letra de las deliberaciones de 1539 (126). Y, lo que es más, responden al tercer grado de humildad Manresano, que es la conformidad e identificación de Jesucristo. Claro está que un voto, que tiene esas motivaciones y ese sentido, sobrepasaba con mucho la obligación estricta de cualquier cristiano y de cualquier clérigo.

h) Todo este largo recorrido, que hemos ido haciendo, demuestra cómo Ignacio es ya *el hombre de la Iglesia,* el servidor fidelísimo de la Iglesia y, por consiguiente, el hombre y el servidor del Pontificado. Es el servidor de la Iglesia, porque es el hombre enamorado de Jesucristo, el servidor incondicional de

(124) La historia de todo esto y una amplia bibliografía y utilización de las fuentes en la obra citada de Schurhammer.

(125) *Constitut.* I, 27. En la Bula de Julio III se hace una reforma en las motivaciones del voto. Cfr. *Constitut.* I, 301, 323 y 349.

(126) También en esto me aparto decididamente de la interpretación de Schneider, que me parece ingeniosa, pero subjetiva y desprovista de fundamento histórico.

Jesucristo. Es el servidor del Pontificado, porque el Pontífice es el Vicario de Jesucristo y la Cabeza de la Iglesia. Si las rebeldías de luteranos y luteranizantes han servido para que descubra, en la práctica misma de la vida cristiana, lo que significa la *Iglesia visible, militante y jerárquica,* cuya Cabeza está en Roma, no son esas rebeldías las que han hecho que ofrezca a la Iglesia sus servicios y las armas espirituales de la Compañía. Es decir, que el cuarto voto no tiene, en ningún sentido, una orientación antiprotestante o de lucha contra la herejía. Tiene una orientación positiva de «ayudar a las almas», cualesquiera que sean y donde quiera que estén: entre los turcos o en el Nuevo Mundo o entre los herejes o entre cualquier género de fieles o infieles. Quiere ayudarlas, porque ha visto desde Manresa que Cristo vino al mundo para eso. Y quiere ayudarlas en la Iglesia y desde Roma, porque sabe desde París la unión indisoluble de Cristo con su Esposa la Iglesia y ha visto en La Storta que Dios le pedía sus servicios y le prometía su propiciación en Roma.

Todo esto explica además, aun aparte del voto, la actitud de santo respeto, de filial sumisión y de humilde y devota entrega que tenía siempre él y quería tuviesen todos los cristianos a la Iglesia y a la Sede Apostólica. Es la actitud que con toda energía y unción aparece en las *Reglas para el sentido verdadero que debemos tener en la Iglesia militante* y que luego encontramos reiterada y aplicada, con diversas ocasiones, en tantos documentos. Todo cuanto la Santa Iglesia tiene o practica es venerable y ha de ser admitido con devoción; todo cuanto la Sede Apostólica manda, defiende o aprueba, por ese mero hecho, lleva en sí recomendación para el buen católico. Parece que cierto teólogo se permitió decir que «había errado el Papa en el aprobar esta Compañía». Ignacio respondía desde Roma que esa censura muestra «poca unión y obediencia para con la Sede Apostólica... y tiene sabor de espíritu cismático y aun herético, en sentir mal de la potestad de la Sede Apostólica» (127). «Peligrosa doctrina es—dice en otra ocasión—la de los doctores que quieren ligar las manos al Papa y no quieren que nuestros privilegios estén aprobados por la Iglesia, porque no los ha aprobado el Concilio...» (128). Con estas palabras salía al paso de las afirmaciones

(127) *Epistolae* XII, 280.
(128) Ibid. V, 469. Cfr. *Chronicon Polanci* III, 288 ss.

de ciertos Maestros de la Sorbona, que se oponían al reconocimiento de la Compañía en Francia. Y juzgaba que no era «decente que nosotros tomemos asunto de defender *con razones* aquello que de sí defiende la Autoridad Apostólica» (129). Esta era para él la suprema razón. Por eso mismo mandó quemar cuantos libros de Savonarola se encontraron en casa, porque «aunque contenían muchas cosas buenas, no le parecía de ninguna manera digno de aprobación un autor, cuyo espíritu era rebelde a la Sede Apostólica» (130).

En los que atacaban o censuraban ciertas doctrinas de los Ejercicios Espirituales veía ese mismo espíritu rebelde contra la autoridad de la Iglesia, «que, en semejantes cosas tocantes al bien espiritual de las ánimas, no puede errar». (131). Por eso sintió mucho que Araoz mandase corregir ciertos pasajes de la traducción latina y los ajustase al original castellano; lo sintió precisamente porque el Papa había aprobado dicha traducción y «por el gran crédito que quería se diese a la Sede Apostólica y a las cosas por ella aprobadas» (132). «Peligroso negocio tendría esa gente, si se pusiese en improbar lo que... aprobó tanto el Papa con su Breve. Y más sospechosa es la tal audacia contra la Sede Apostólica que las proposiciones que ellos notan, con muchos grados» (133). Un tal fray Juan Gutiérrez no estaba nada a bien con el nuevo Breviario. Pero «aunque tenga las intenciones rectas a su modo, es cosa peligrosa porque él muestra tener en poco y da ocasión a otros para tener en menos la autoridad de esta Santa Sede Apostólica, que aprobó al principio y después acá cada día aprueba el uso de tal Breviario. Y esto solo debería bastar para con ese Padre... Pero, en fin, todo es santo y bueno, lo viejo y lo nuevo, pues la autoridad de la Sede Apostólica nos lo enseña así» (134).

Para Ignacio no hay otro argumento más definitivo. «Hombres católicos suelen y deben hablar con más respeto de las cosas aprobadas por la Sede Apostólica... y podría bastar a darles sospecha que el escritor no sienta bien del estado religioso, ni del

(129) *Epistolae* XI, 449.
(130) *Chronicon* III, 24.
(131) *Epistolae* XI, 111.
(132) *Fontes* I, 711.
(133) *Epistolae* VI, 717.
(134) *Epistolae* IX, 212-213.

Sumo Vicario de Cristo nuestro Señor, que son errores ordinarios de los herejes de estos tiempos» (135). Aun en cosas, al parecer de escasa importancia, mantenía este su inflexible criterio. Platicaba un día con Don Pedro de Zárate sobre la columna de la flagelación y sobre los diversos trozos de ella que se exponían a la veneración en Jerusalén y en Roma. Zárate advertía entre ellos diferencia y se inclinaba a tener por auténtica la de Jerusalén. «Por cierto que yo he visto una y otra—respondió el Santo—y que no me atreveré a juzgar si hay diferencia entre ellas. Y, si la hubiere, antes tendría ésta de Roma por verdadera, que la Iglesia tiene aprobada, que la otra de Jerusalén que está allá entre los turcos» (136). El criterio es ortodoxo e impecable, pero admite atenuantes y matizaciones, como es obvio. Y, porque las admite, teólogos como Laínez y Salmerón matizaron unas expresiones tajantes y cerradas del Santo. Quería éste que los jóvenes estudiantes se fundasen *mucho bien* en letras humanas. Sin embargo, «en aquellas en las cuales ha sido traducida la Sagrada Escritura» han de trabajar sólo aquellos que tengan un buen fundamento de Teología y sólo los que sean «tenidos y juzgados por mucho húmiles y obedientes y así crédulos y firmes que sientan fuerzas en el Señor nuestro para enteramente creer y con su divino auxilio... defender no solamente la sentencia y palabras, mas todas las sílabas que se hallaren en toda la traducción de la Sagrada Escritura, tenida y observada comúnmente por la nuestra santa Madre Iglesia jerárquica» (137).

Como se ve, el criterio de sumisión está llevado al extremo. Laínez el teólogo y Salmerón el exégeta y ambos hijos fidelísimos de la Iglesia y de Ignacio, observaban: «Cuando se dice *para defender en todo,* que se añada: en todo lo que justamente y con razón se puede. Porque no repugna que, en algún lugar, la traducción vulgata sea incorrecta o menos clara o propia que la lengua original; y por este efecto santo Agostino quiere que se estudien las lenguas» (138). Y efectivamente se moderó mucho la rigidez y absolutismo de esas expresiones (139).

(135) *Epistolae* XI, 38.
(136) *Fontes* I, 711.
(137) *Constitut.* I, 191. Cfr. Ibid. I, 203; II, 183.
(138) Ibid. I, 393-394.
(139) Ibid. II, 426.

Este espíritu debían vivirlo no sólo los hijos de la Compañía, sino debían también inculcarlo a los fieles, con quienes trataban, a los chicos y a los grandes. «Siempre suele hacer nuestra Compañía lo que puede para mantenerlos en devoción, humildad y observancia de la Sede Apostólica... Así que nuestro oficio es siempre usar diligencia para aumentar la obediencia vera y no fingida a la Sede Apostólica, según nuestra mínima profesión.. para que todos vengan a un mismo fin» (140). Dadas las circunstancias difíciles de Alemania entonces, se comprende el empeño que tenía en que los alumnos del incipiente Colegio Germánico *se hicieran en todo a las costumbres y modo de la Iglesia Romana, a la cual sumamente los deseaba ver aficionados* (141). No es extraño que, en muchos sitios y sobre todo en las regiones atacadas por el Luteranismo, tuvieran a los de la Compañía por «excesivamente adictos al Romano Pontífice» (142), por «*papistissimi*» (143). Y a esto se debe el que el mismo Ignacio recomendase precaución a los que iban a Alemania. Debían defender a la Sede Apostólica y la autoridad de la misma, pero de tal manera que no perdiesen crédito y *tanquam papistae minus credantur* (144).

i) La autoridad de la Sede Apostólica se encarna en hombres mortales y frágiles, que unas veces son santos y prudentes en Cristo, y otras veces no lo son en tanto grado. Pero, aunque lo sean, siempre tienen o pueden tener sus defectos y limitaciones. Ignacio convivió con cuatro Pontífices y tuvo que tratar con ellos casi cuotidianamente asuntos de la mayor trascendencia para el bien de la Iglesia y de la Religión. Pocos hombres habrán tenido un conocimiento más certero y completo de sus semejantes y pocos habrán calado tan hondo en las circunstancias de aquella hora, en sus luces y en sus sombras. Su actitud era invariable: no hablar de esas sombras de las personas, de las instituciones o de las cosas delante del pueblo menudo. Porque este hablar en público «engendraría más murmuración y escándalo que provecho» (145).

(140) *Epistolae* X, 288-289.
(141) *Fontes* I, 674.
(142) *Chronicon* VI, 367, 371. Cfr. Ibid. I, 408.
(143) *Fontes* II, 272. Cfr. *Epistolae* VI, 706.
(144) *Epistolae* XII, 244.
(145) *Ejercicios* 362.

Subió al trono pontificio el Cardenal Carafa, aquel bravo napolitano de dura cerviz, que no sabía dominar las intemperancias de su cólera y que odiaba de todo corazón a los españoles. Con Ignacio había tenido más de un encuentro ruidoso (146). Y, cuando supo su elección, Ignacio no logró disimular «una notable mudanza y alteración de rostro». Se supo después que «todos los huesos se le revolvieron en el cuerpo» (147). Y, sin embargo, por maravilla se encontrará en algunas cartas íntimas cierta leve alusión a sus justísimas preocupaciones (148). En cambio, recogía cuantas informaciones favorables se pudieran haber y las difundía ampliamente (149). Y no es que pretendiera contar falsedades, pero callaba prudente y humildemente defectos de tan altas personas, como en general de todo el mundo; porque no siempre la verdad total puede ser difundida entre el gran público. Esto muchas veces no hace sino dar pábulo a las lenguas maldicientes, sembrar el descrédito contra instituciones santas y aumentar el malestar, la zozobra o la desconfianza de los más.

En vez de hablar, multiplicaba sus oraciones, sobre todo cuando se trataba de la elección de un nuevo Papa, como en «cosa de suma importancia para la reforma y salud de toda la Cristiandad» (150). Y multiplicaba también los recursos humanos, que le parecían procedentes; uno de ellos era amontonar, en casos dados, sobre el escritorio del Papa informes de Prelados y ciudades o recomendaciones de magnates y de reyes (151). Pero, ante todo y sobre todo, ponía toda su esperanza en Dios. La elección de Marcelo II levantó los corazones de todos cuantos amaban a la Iglesia. Pero «Dios lo llevó al Pontificado eterno —avisaba Ignacio—, dejándole en el trabajo del temporal 23 días solos. Felice trueco para él y para nosotros grande ayuda de poner en solo Dios nuestra confianza para el cumplimiento de lo que deseamos en la universal Iglesia y en nuestra Compañía. Porque, si en medios humanos había de estribar esta esperanza, parece había de ser el principal este Pontífice» (152).

(146) Cfr. *Chronicon* V, 17 ss.; VI, 50 ss. *Polanci Complementa* I, 164
(147) *Fontes* I, 581-582.
(148) *Epistolae* IX. 118-119, 137, 162.
(149) *Epistolae* IX, 67, 89, 274, 313.
(150) *Epistolae* II, 600-601. Cfr. *Fontes* I, 712, 714, 716.
(151) *Chronicon* V, 32 ss.; VI, 652.
(152) *Epistolae* IX, 180-181.

Maravilloso espíritu el de un hombre que así habla. Maravilloso, cuando ve que se le deshacen los medios humanos ; y maravilloso también, cuando con toda clase de medios procura la benevolencia del Pontífice y en general de los grandes de este mundo. La procura ,no porque pretenda nada terreno, ni porque «se teman las contradicciones y malos tratamientos, sino porque sea Dios nuestro Señor más servido y glorificado en todas las cosas, con la benevolencia de todos los tales» (153).

Jesus M. Granero, S. I.

(153) *Constitut.* II, 256, 724.

COMENTARIOS

Otra vez el problema teológico

Uno de los muchos problemas que ocupan a los teólogos es el del vitalismo de la teología. Sin embargo, este problema no es nuevo, aunque sí presentado con nuevos matices y bajo nuevos aspectos, y sabido es que hemos visto una manifestación nefasta de ello en la «teología nueva», condenada por Pío XII en la Encíclica «Humani Generis» (1). No es nuestra intención repetir, aun en forma esquemática, lo que se ha escrito sobre ese error; pero sí que conviene indicar el hecho de que sigue propagándose solapadamente en algunos lugares, habiendo cambiado de careta, pero no de lo sustancial. Lo que nos interesa ahora es estudiar un poco más a fondo el problema de la vitalidad de la teología tal como la propone la Iglesia en su Magisterio. Este estudio nos parece necesario actualmente porque algunos autores nos parecen insistir demasiado en atacar a la teología tradicional de la Iglesia, precisamente en este punto y bajo este aspecto.

Como ejemplo de estos ataques vamos a citar aquí una conferencia pronunciada el día 16 de Mayo de 1955 en el «Institut Catholique» de París, en la ocasión de una serie de ponencias organizadas por el Institut Supérieur Catéchetique, bajo la dirección de M. Coudreau. La conferencia se titulaba *Théologie et Catéchèse*, y durante ella el ponente hace unas observaciones un poco chocantes (2). Parte de la base de que, para la mayoría del clero, la teología escolástica parece divorciada, tanto del ministerio pastoral, como de la misma vida espiritual, y como demos-

(1) Véase el número entero de La Ciencia Tomista dedicada a comentarios sobre este documento; 1951, pp. 332-559. También Introductio in Sacram Theologiam, por P. Bartholomeo M. Xiberta, O. Carm. (Madrid, 1949).

(2) Esta conferencia se publicó en Nouvelle Revue Théologique, noviembre 1955, pp. 877-923.

tración de este principio aduce lo que, según él, son hechos bien demostrados. Vamos a citar aquí sus propias palabras para que se den cuenta nuestros lectores del ambiente polémico, dentro del cual se desarrolla la teoría del autor. Dice: «Presque tous les prêtres qui accédent au ministère pastoral dénoncent la rupture entre ce qu'ils doivent prêcher et vivre et la théologie qu'on leur a enseignée au seminaire. Quand un professeur de théologie rencontre ses confrères pasteurs et qu'ils leur expose d'occasion les traités qu'il enseigne, de la Redemption, de la Grâce, de la Trinité il n'est pas rare qu'on lui fasse remarquer que ce n'est point dans les traités qu'on peut trouver de quoi prêcher» (3).

Admite el autor que algunos hacen lo posible para predicar el dogma; pero no consiguen más que una vulgarización de la teología abstracta de los manuales. Pronto llegan a la conclusión de que predicar la teología dogmática significa, en las palabras de P. Bouyer, «dégluter les aridités jamais digérées des manuels qu'on a dû ingusgiter jadis pour passer ses examens».

A continuación el autor habla de la relación entre la teología y la vida espiritual tal como conciben esta relación los directores espirituales y rectores de algunos Seminarios en Francia, Italia y Alemania. Según ellos, sus alumnos no encuentran en su teología la fuente de la vida espiritual, sino que la tienen que buscar en la liturgia, los libros espirituales o en otro sitio. «L'etude de la théologie n'influe pas ou guère sur leur vie spirituelle. On étudie le dogme el la morale pour arriver au sacerdoce, mais il n'est pas question d'en vivre personnellement».

El autor admite—como es justo—que no hay que hacer demasiado caso a los mismos alumnos en estas cuestiones, pero dice que la misma afirmación se ha hecho por autores de fama, como H. Urs von Balthasar y O. Rousseau (4).

Como consecuencia de todo esto el P. Hitz menciona otro hecho, el de la falta de unidad entre la teología y la vida religiosa de los sacerdotes. Por una parte tienen la ciencia teológica aprendida en el Seminario con su conjunto de doctrinas y de precisiones dogmáticas. Por otra parte tienen su vida litúrgica (la

(3) Loc. cit., pp. 877-878.

(4) «Théologie et Sainteté», de Baltasar (Dieu Vivant. 12, 1948, páginas 17-31). «Théologie patristique et théologie moderne», de O. Rousseau (La Vie Spirituelle, LXXX, 1949, p.. 70-87). Las teorías, un poco extremistas, de estos dos autores merman un poco su autoridad en esta cuestión.

Misa, el Oficio divino, etc.) y su vida pastoral tanto como su vida personal de piedad. En vez de estar íntimamente unidas entre sí, estos elementos están separados, divorciados. El autor parece culpar a la misma teología de aquella falta de unidad. Como se ve, aquí el problema no es solamente el de la aplicación práctica de la teología, sino su misma naturaleza como ciencia sagrada por antonomasia, pero de ese aspecto hablaremos más adelante.

Una vez planteada la cuestión de esta forma, ¿cómo lo resuelve el P. Hitz? Después de hablar bastante de la teología «Kerygmática» distingue entre la teología como tal y la catequesis, diciendo que las dos constituyen una doble función de la misma palabra de Dios. Según él, la teología debe de ser una especie de catequesis más profunda, más larga y en forma de ciencia. El divorcio entre la teología como tal y como se enseña hoy día y la misma vida pastoral y religiosa del sacerdote tiene su origen en el olvido de esta relación entre la teología y la catequesis. Es interesante notar que, en la bibliografía en la cual el autor se apoya para llegar a esta conclusión, incluye dos libros ya condenados por el Santo Oficio. Aparecen también los nombres de muchos autores partidarios, en una forma u otra, de la «teología nueva».

¿Cuáles son, pues, las características de esta teología-catequesis que propone el P. Hitz? Tiene que ser una teología religiosa, es decir, fundada en la fe; tiene que ser una teología bíblica, dominada por los grandes hechos de la revelación divina, tal como la Redención por Cristo, el alto dominio de Dios sobre todas las cosas, su santidad, el «agape» de Dios, la Encarnación y Pascua de Cristo, la «Parousia» y el reino de Cristo. Esta teología debe de ser, no solamente analítica, sino sintética, es decir, en las mismas palabras del autor: «une théologie synthétique est une théologie recentrée et réorientée tout entière et en chaque partie sur le mystère chrétien fondamental qui est le mystère pascal du Christ, germe du mystère parousiaque, parce que revelation plénière du Fils par le Père dans l'Esprit Saint» (5).

Además, la teología tiene como obligación hablar un lenguaje acomodado al estado y capacidad del hombre contemporáneo si

(5) Loc. cit., pp. 910-917.

quisiera ser una cosa vital. Pero, ¿para qué insistir más cuando ya se ve claramente el modo de pensar, no solamente del P. Hitz, sino también de los autores que cita para apoyar su trabajo? Aquí se trata de un problema actual en el orden práctico, que a la vez tiene como fundamento otro problema de tipo especulativo —la misma naturaleza de la teología.

Sería perder el tiempo repetir aquí todo lo que se ha escrito en las revistas acerca de la naturaleza de la teología como ciencia y como sabiduría. Nos limitaremos a algunas consideraciones que, a nuestro modo de ver, resuelven este problema; y por lo tanto, dividimos este trabajo en tres secciones. Después de algunos comentarios sobre el estado de la cuestión, tal como lo proponen algunos teólogos, por ejemplo, el P. Hitz, hablaremos de la teología tal como la concibe Santo Tomás. Luego, brevemente expondremos la mente de la Iglesia y su solución a este problema. Por último propondremos algunas consideraciones sobre la enseñanza de la teología en los Seminarios, no con la intención de criticar cualquier organización o método actual, sino sencillamente para sacar el mayor provecho posible de la teología tradicional de la Iglesia.

El problema.

Lo primero que debe de hacerse al emprender el estudio de una cuestión es plantear bien el estado de la cuestión. Como dice muy bien el P. Bender, O. P., acerca de la solución de casos prácticos: «In casus positione omnia elementa sunt indicanda quae necessaria sunt ad solvendum casum sententia decisiva et simul absoluta» (6). Por no haber seguido esta norma, a la vez tan práctica y tan sencilla, el P. Hitz y otros autores que defienden la misma opinión se han desviado un poco de la realidad. El hecho de que algunos sacerdotes digan que hay una falta de unidad o compenetración entre la teología que han aprendido en los Seminarios y su vida pastoral o religiosa no implica necesariamente una reforma de la teología tradicional. Aquí conviene recordar lo que dijo Juan de Santo Tomás al hablar del doble aspecto de la teología, a la vez especulativa y prác-

(6) Methodus in solutione casus practici, Periodica, fasc. IV (1955), p. 353 sq.

tica: «Non repugnat quantum est ratione formali eumdem actum esse simul practicum et speculativum... licet aliquando ex parte subjecti propter aliquod impedimentum seu limitationem aut fatigationem non semper posset se explicare in rationem practici et speculativi simul» (7). Quizá la culpa de aquella falta de compenetración se encontrará, no en la teología ni en el método de enseñarla, sino en algún impedimento *ex parte subjecti*. Si el hombre es capaz de poner impedimentos a la operación de la misma gracia de Dios, no será menos capaz de impedir la acción sobre su voluntad de la teología.

Quisiéramos insistir un poco más sobre este detalle porque es fundamental. Algunas veces este impedimento por parte del estudiante de la teología tiene como causa el espíritu mundano con que realiza estos estudios. En este sentido el estudio de la teología necesita el espíritu de fe, de humildad ante su propia ignorancia, de reverencia hacia el Magisterio de la Iglesia y de oración. Dichas cualidades deben de acompañar al estudio para que éste pase del orden puramente especulativo a la vida de piedad o ministerio pastoral. Hace falta mucha fuerza de voluntad, porque aquí se trata de una cosa sublime, sobrenatural en cuanto a su objeto; y delante de ese objeto el pobre espíritu humano se rinde pronto. Además, tenemos que reconocer que no todos llegan al mismo grado de penetración de los misterios de la fe, no solamente por razón de su pereza en el estudio, sino por su limitada capacidad mental. También todos sabemos que otros factores de tipo racial o histórico tienen una influencia muy grande algunas veces en la manera de estudiar ciertas cuestiones. Todo esto no implica culpa por parte de la teología tradicional. Conviene añadir aquí que el estudio de la teología no debe de terminarse con la ordenación sagrada, sino que entonces empieza el trabajo personal de cada uno, trabajo que debe de durar toda la vida. Muchas veces la teología no influye de la manera debida en la vida espiritual o ministerial porque el individuo ha dejado de estudiarla con perseverancia y paciencia en el espíritu de humildad y de oración.

Por estas y otras muchas razones nos parece equivocado el «status quaestionis» tal como lo presenta el P. Hitz y otros mu-

(7)) Cursus Theol., t. 1, disp. 2, a. 10.

chos. Por lo menos, nuestra experiencia en Seminarios, tanto en España como en Inglaterra, nos ha demostrado que la teología tradicional de la Iglesia tiene una influencia muy grande en la formación religiosa de los seminaristas, en su vida de piedad y también en su apostolado después de ordenarse. Ahora comprendemos muy bien que en otros países puede ser distinta la cosa; pero al mismo tiempo creemos que aun entonces habrá que pensar en otras causas para explicar aquella falta de compenetración. Quizá el espíritu religioso de toda la nación se encuentre en un momento de decadencia; el ambiente materialista y egoísta influye también, tanto como una moralidad de baja calidad, mal ejemplo en las familias de donde proceden las vocaciones, falta de cuidado en la selección y eliminación de los candidatos para el sacerdocio como también falta de verdadera formación religiosa en los Seminarios. Los mismos ataques contra la posición y eficacia de la teología tradicional causan un daño enorme en las almas de los jóvenes seminaristas porque necesariamente les falta el criterio teológico indispensable para juzgarlos como merecen. De paso está dicho todo esto para que se den cuenta estos autores y para que tengan cuidado siempre en lo que escriben, y *a fortiori* más todavía en lo que dicen.

En una palabra, aquí se trata de una exageración y también de una falta de investigación de todas las causas que pueden influir y que de hecho influyen para dar lugar a una situación como la que describe el P. Hitz. Pero eso no quiere decir que los autores que defienden esta opinión que hemos resumido aquí obran de mala fe. Sin embargo, a nuestro modo de ver, demuestran una ignorancia de lo que es la teología tradicional de la Iglesia y también—en algunos por lo menos—poco espíritu de obediencia y confianza en el Magisterio de la Iglesia. Por lo tanto, en vez de gastar el tiempo en una investigación de las otras causas que han producido tal estado de ánimo entre los sacerdotes de Francia, Italia, Alemania y quizá otros países, aquí nos vamos a dedicar a estudiar las tres secciones arriba señaladas, para demostrar que la verdadera teología, tal como la propone la Iglesia, reúne todas las condiciones necesarias para dar lugar a una compenetración perfecta entre la ciencia como tal y la vida religiosa o práctica, sea individual, sea ministerial. En una palabra, vamos a probar que la teología de

Santo Tomás encierra en sí misma, por su naturaleza como ciencia y sabiduría, todo lo que están buscando los que quisieran deshacerse de ella para sustituirla por otra, a su modo de ver más relacionada con la vida práctica.

I.—*Dotes de la verdadera teología tradicional*

La primera cualidad sobre la cual se basan todas las demás es su permanencia; es decir, aquí se trata de una verdad que abarca todos los hombres de todos los tiempos. Más tarde veremos la razón por qué; pero ahora nos interesa el hecho y su explicación. El verdadero fundamento de esta cualidad de la teología tradicional se encuentra en su relación íntima con las verdades de la fe, como también en el hecho de que utiliza conceptos filosóficos cuyo valor y vigencia es permanente. Estas dos verdades no dependen de las circunstancias mudables de tiempo o historia, ni tampoco de las condiciones subjetivas, sino de lo eterno, lo real y objetivo. Nuestra autoridad para esta afirmación es el mismo Magisterio de la Iglesia. Hablando precisamente de este tema y de las opiniones de la filosofía y teología evolucionista, dice Pío XII:

«De hac re quaeritur, an videlicet quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficacci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque philosophiae et theologiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi» (8).

Concebir la teología tradicional sin esta cualidad de permanencia y de objetividad sería anularla completamente y con ella los dogmas y definiciones de la fe. Lo dice claramente Pío XII:

«Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de «nova theologia», quae cum universis semper volventibus rebus, una

(8) Allocutio 22 de septiembre de 1946. Véase también «La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico», por Fr. Emilio Sauras, O. P. (Ciencia Tomista, 1949, pp. 53-83).

volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?» (9).

Por lo tanto, dentro de la teología tradicional de la Iglesia existe algo eterno, objetivo, necesario e inmutable que abarca todos los tiempos y todos los hombres. Pero esto no quiere decir que es una teología muerta, dentro de la cual no hay ni progreso ni vitalidad. No hace faltar gastar el tiempo en pruebas de esta afirmación, puesto que ya lo ha hecho de una manera acabada el P. Marín Solá, O. P., y bastará leer todo el capítulo IV de su libro «*La Evolución homogénea del dogma católico*» para quedarse completamente convencido de la verdad de su tesis. Las ideas de evolución, de verdadero progreso, de tiempo y de historia no son extrañas a la teología escolástica, sino que dimanan necesariamente de su misma naturaleza (10).

La segunda cualidad de la teología tradicional es precisamente su vitalidad; pero será necesario entender bien este concepto si no queremos caer en el error del subjetivismo intelectualista o en un idealismo teológico muy peligroso.

La vitalidad de la teología no es efecto de la vida, sino que es causa de ella en cuanto que la verdad objetiva, al presentarse al entendimiento como elemento informante y activo, lo alimenta y lo estimula. Esta verdad tan profunda la expone el P. Sauras de una manera exacta: «Pero hay un vitalismo verdadero: es el de la verdad teológica, causa de nuestra vida cognoscitiva de lo divino. La verdad divina, propuesta por Dios a nuestro entendimiento como un objeto y alimento, necesariamente deberá vivificarlo, producirá un movimiento y un aumento de tipo intelectual. Indirectamente puede causar también la vida espiritual y afectiva. Primero por el influjo que el entendimiento valorizado por esta verdad puede ejercer en el conjunto de la vida humana y particularmente en la voluntad. Y segundo porque la vida divina de todo el hombre, y no sólo de su inteligencia, es el fin normal de la ciencia teológica, obtenido en el otro mundo mediante la visión beatífica, y ejercido en éste mediante la pro-

(9) Allocutio 18 de septiembre de 1946.
(10) Para ver esto basta citar algunos textos de Santo Tomás, por ejemplo, 1-2, q. 97, a. 1; in Metaph, n. 276; in 1 Ethic. lect. 11, n. 133.

yección del conocimiento de lo divino en todos los problemas que la vida nos presente» (11).

Por lo tanto, la misma naturaleza de la teología como inteligencia de la fe mediante el uso de la razón implica necesariamente una vitalidad extraordinaria, primero en el orden del entendimiento y luego mediante el influjo que ejerce esta potencia en las otras, en la moral, la vida afectiva de piedad y el mismo ministerio pastoral.

La tercera cualidad de nuestra teología es su relación necesaria y esencial con las fuentes de la revelación y el Magisterio de la Iglesia, tanto que sin esa relación no hay ni puede haber teología verdadera. Para demostrar la verdad de esta afirmación no hace falta más que pensar un poco en la doble función de la teología, es decir, su proceso sapiential y científico (12).

Sabido es que el proceso sapiencial de la teología se relaciona íntimamente con las mismas verdades de la fe, y esta relación tiene muchas facetas. Así, por ejemplo, la teología sapiencial puede y debe demostrar aquellas verdades asequibles a la razón natural y que son de fe *per accidens*, tanto como los fundamentos de la misma. Con relación a las demás verdades sobrenaturales propuestas por la fe, la teología sapiencial demuestra su continencia en las fuentes de la revelación, la Sagrada Escritura y la Tradición ; su enseñanza por los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia como intérpretes de la misma revelación, tanto como el sentido verdadero en que han de entenderse estos misterios. Mediante analogías tomadas de las cosas sensibles trata de hacer estos misterios más inteligibles a nuestra razón, mientras resuelve los argumentos aducidos en contra de ellos por los adversarios. Por último—y es una función muy importante de la teología como sapiencia—demuestra la armonía de todas las verdades de la fe entre sí y con la razón.

Estas ideas acerca del proceso sapiencial de la teología no son nuevos, sino que se encuentran en Santo Tomás y también en sus más famosos comentaristas (13). Demuestran claramente que el concepto de la teología tradicional de la Iglesia incluye nece-

(11) Véase el artículo citado, p. 85.
(12) 1 P. q. 1, a. 1.
(13) Véase, por ejemplo, el pensamiento de Báñez acerca de esta cuestión en «La razón en Teología según Domingo Báñez», por José M.ª Javierre (Ciencia Tomista 1949, pp. 258-357).

sariamente el estudio de la Sagrada Escritura, la Tradición, los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, y que una teología que no tuviere como base estos estudios dejaría de ser teología. Sin embargo, la teología no puede reducirse exclusivamente a ninguno de estos elementos esenciales (14).

Esto se ve más claramente aún al considerar la otra función de la teología, es decir, la científica. La teología como ciencia tiene por objeto principal desentrañar el sentido implícito de las verdades de la fe en la forma de conclusiones verdaderamente teológicas, necesarias para conocer el contenido de nuestra fe de una manera consciente y cada día más perfecta (15). Esto a la vez implica que entre los principios de la revelación y sus conclusiones hay verdadera homogeneidad. La diferencia es solamente de grado, puesto que los principios están revelados de una manera explícita o formal y las conclusiones sólo lo están implícita y virtualmente. Por esta misma razón la teología se llama ciencia sagrada y divina, no solamente por razón de su objeto formal—Dios bajo la razón de la deidad tal como se nos manifiesta por la revelación—, sino también de la misma razón formal *sub qua* del conocimiento en ella de todas las cosas.

Por lo tanto es una equivocación muy grande considerar estas conclusiones teológicas como una cosa puramente humana, puesto que la razón humana en la teología no es más que un instrumento de trabajo y las conclusiones y afirmaciones que hace el teólogo—si son verdaderas conclusiones teológicas—expresan el contenido implícito de la revelación divina. Precisamente por eso el Papa dice que la Iglesia «con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distinguen por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes, como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano

(14) Cf. «La nueva teología y la teología de la Iglesia», por Fr. Manuel Cuervo, O. P. (Ciencia Tomista 1951, p. 357).

(15) Remitimos a nuestros lectores el artículo del P. Cuervo, O. P. (Ciencia Tomista 1951, pp. 340-344). También «Humani Generis, Guía del Teólogo», por David Greentock, T. O. P. (Ciencia Tomista 1951, pp. 549 sq.) «Lo Divino y lo Natural en la Teología», por Fr. E. Sauras, O. P. (Ciencia Tomista 1945, pp. 35 sq.) y «Evolución Homogénea del Dogma Católico». por Fr. Marín-Sola, O. P. (BAC. Madrid, 1952).

progreso» (16). Hemos indicado en otro lugar que, en estas palabras, el Santo Padre rechaza por completo el argumento de aquellos que dicen que el sistema y el método de Santo Tomás conducen de una manera inevitable a la esterilización de la teología, haciéndola demasiado intelectualista, sin contacto con las exigencias del mundo.

Todo lo contrario; como la teología científica arroja algún rayo de luz sobre la vida íntima de Dios y como cualquiera penetración de los secretos de aquella vida, por pequeña sea, es de muchísima importancia para los hombres, es menester admitir el gran valor de la conclusión teológica, no solamente en el orden especulativo sino en la misma vida de todos los días.

Además nuestra teología, tal como la propone la Iglesia, tiene otra cualidad muy importante que se funda en la inmutabilidad de sus conceptos fundamentales, es decir, es exacta y precisa tanto en sus definiciones como en sus conceptos. Esto quiere decir que hay una correspondencia entre los conceptos teológico-científicos y la realidad divina conocida a través de la revelación. Lo dice el Papa claramente cuando afirma que la razón no puede llegar a entender un poco más el contenido de la revelación, ni podrá hacer teología científica, si no hubiera sido cultivada debidamente: «Nempe, cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum extat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet quia ipsum Magisterium Ecclesia eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ad definita, ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita et recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcusa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis—ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem» (18).

¿Quién no puede ver el enorme valor de esta exactitud y correspondencia entre los conceptos de nuestra razón y la revelación divina? Estos conceptos tienen dicho valor precisamente porque están fundados en la misma esencia de las cosas—son con-

(16) AAS. vol. 38, p. 387. Cf. Humani Generis, vol. 42, p. 573.
(17) Cf. Ciencia Tomista 1951, pp. 552-553.
(18) Humani Generis, AAS. 1950, XLII.

ceptos del ser, extendidos analógicamente a las mismas realidades divinas—. Lo que no quiere decir que no habrá lugar en la teología tradicional para un progreso en sus conceptos y en su manera de expresarlos ; todo lo contrario. Sin embargo, habrá siempre en este progreso un elemento firme y homogéneo que no puede cambiarse sin reducir la teología a un montón de paja (19).

Por razón de las cualidades que hemos mencionado hasta ahora, nuestra teología tradicional es la base de toda predicación. La razón es bien sencilla. La predicación del Evangelio no es más que la expresión, exposición y desarrollo de los dogmas de la fe y moralidad cristiana de una manera asequible al pueblo cristiano. No cabe duda que, para llegar a este fin y realizar de una manera debida este propósito, será necesario adaptar nuestro lenguaje al ambiente y capacidad de los que nos escuchen ; pero siempre sin salir del campo de la verdad objetiva de los conceptos. Todo esto necesita como base un conocimiento a fondo de los principios inconcusos de la teología científica. La misma naturaleza de la teología tradicional de la Iglesia encierra en sí misma esta claridad y penetración de conceptos, proporcionando una definición exacta y una expresión humana verdadera de la divinidad revelada. El predicador tendrá más o menos dotes oratóricas, estará más o menos instruído en los métodos modernos de la pedagogía aplicada a la predicación, pero Dios le ayudará por su gracia para suplir sus defectos puramente humanos. Sin embargo, una cosa es necesaria en todos los predicadores : un conocimiento claro, preciso y detallado de las doctrinas que enseñan ; y eso lo dará solamente el estudio de la teología tradicional de la Iglesia.

Al hablar de la necesidad de la doctrina filosófica y teológica según las normas del Angélico Doctor, Pío XII afirma : «El estudio de tales disciplinas es de suma importancia y utilidad, tanto para el alma del mismo sacerdote... Añádese que el sacerdote, «sal de la tierra» y «luz del mundo», debe prodigarse en defensa de la fe, predicando el Evangelio y refutando los errores de las doctrinas contrarias que hoy, por todos los medios, se difunden entre el pueblo. Pero no pueden ser combatidos eficazmente tales errores si no se conocen a fondo los

(19) Cf. Ciencia Tomista 1951, pp. 345-346 ; pp. 381 sq. ; pp. 552-553.

inconcusos principios de la filosofía y teología católica» (20). Luego añade: «A tal propósito no está fuera de lugar recordar que el método escolástico posee particular eficacia para proporcionar conceptos claros y mostrar cómo las doctrinas confiadas, cual sagrado depósito, a la Iglesia, maestra de los cristianos, tienen entre sí orgánica trabazón y perfecta coherencia. No faltan hoy quienes, alejándose de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico y descuidando la claridad y precisión de las ideas, no sólo se distancian del seguro método escolástico, sino que abren el camino a errores y confusiones, como una triste experiencia demuestra» (21).

En la segunda parte de nuestro trabajo, al hablar de los principales documentos del Magisterio acerca de este punto, veremos que el Papa sigue en la línea tradicional de sus antecesores, a pesar de la presión e insistencia de los enemigos de la escolástica.

Ahora quisiéramos profundizar un poco más en la razón por qué nuestra teología científico-sapiencial reúne todas estas cualidades que la hace un instrumento aptísimo para el conocimiento de las intimidades de la revelación y también para la vida espiritual, sea individual o sea ministerial. Esta razón íntima la encontramos en el hecho de que nuestra teología es a la vez especulativa y práctica. Así lo expone Santo Tomás: «Sacra doctrina... una scientia existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem, quam in diversis attendit, scilicet, prout sunt divino lumine cognoscibilia, unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utrumque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica; quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit» (22).

La misma doctrina la había expuesto antes en las Sentencias, al decir: «Respondeo dicendum quod ista scientia, quamvis sit una tam perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet.

(20) Menti Nostrae, para. 79. 23 de septiembre de 1950.
(21) Ibid. para. 80.
(22) I P., q. 1, a. 4, c.

unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis» (23).

Aquí no vamos a insistir en las controversias que hay acerca de esta cuestión, porque nuestra intención es exponer la doctrina de Santo Tomás y de sus principales comentaristas. En resumen, lo que quiere decir el Angélico es lo siguiente: la sagrada teología no es puramente especulativa, ni es solamente práctica en el sentido material, (es decir, en cuanto trate en algunas partes de los actos humanos). Tampoco es especulativa y práctica a la vez porque toda idea influye en la práctica o directa o indirectamente, sino que formal o virtualmente reúne en sí las dos razones formales de ciencia especulativa y práctica que están separadas en las demás ciencias (24). Por eso, al preguntarse si la teología en toda su latitud es más excelente que todas las otras ciencias, dice: «Cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas» (25). Y al hablar especialmente de su dignidad en comparación con las ciencias prácticas, añade: «Practicarum vero scientiarum illa dignior est quae ad ulteriorem finem non ordinatur... finis autem hujus doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quem, sicut ad ultimum finem, ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum» (26).

Se puede notar que esta es la primera razón que emplea Báñez para probar que la teología es a la vez ciencia especulativa y práctica. «Objectum theologiae continet practicum et speculativum: ergo et ipsa theologia eminenter continet utrumque. Consequentia probatur. Nam habitus sapit naturam objecti. Antecedens vero probatur primo, quia objectum theologiae est Deus ut pertinet ad ordinem supernaturalem: Deus vero est summum speculabile; et ea parte qua est ultimus finis omnium desideriorum, dirigit ad operationem» (27).

Al estudiar esta doctrina más detenidamente vemos una vez más la importancia de la teología tradicional y la razón por que la Iglesia en su Magisterio insiste tanto en ella. El Dios que se

(23) In I. Sent. q. 1, prol. a. 3, c.
(24) Cf. Las notas diferenciles de ciencias especulativas y prácticas que indica Santo Tomás en I P., q. 14, a. 16.
(25) I P., q. 1, a. 5, c.
(26) Ibid.
(27) Bañez in IP. q. a. 4.

nos propone mediante la revelación es al mismo tiempo el objeto de nuestro entendimiento y voluntad, de nuestro conocimiento y amor. Estas dos potencias se incluyen mutuamente, según la doctrina de Santo Tomás (28). Todo esto lo expone admirablemente Juan de Santo Tomás al decir: «Principia theologiae sunt res revelatae per fidem; fides autem non solum credit Deum esse primam veritatem (quod pertinet ad speculationem), sed etiam atingit ut finem, ad quem consequendum dirigimur (quod pertinet ad praxim)... Unde etiam constat qua ratione dicatur theologia magis speculativa quam practica; quia scilicet lumen fidei, quod sequitur theologia, principalius respicit Deum ut veritatem in se, quam quoad assequibilitatem practicam eius ut finis ultimi, eo quod principaliores fidei articuli sunt de his quae pertinent ad Deum in se: hoc autem pertinet ad speculationem quia tangit praecise veritates Dei in se» (29).

Precisamente porque la teología tradicional de la Iglesia es al mismo tiempo *formaliter-eminenter* especulativa y práctica, constituye el instrumento más eficaz para la enseñanza en nuestros Seminarios y en las Universidades. Como dice Pío XII: «Quae si bene perspecta fuerit, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia» (can. 1.366 papa. 2.), quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos» (30).

Como veremos ahora, esta teología tradicional es precisamente la de Santo Tomás, con sus principios, método y conclusiones.

---

(28) Cf. IP. q. 16. a. 4, ad 1um; q. 82, a. 4, ad 1um; 2-2, q. 47, a. 2, ad 2um; q. 9, a. 3.

(29) Cursus theol. IP. disp. 2, a. 10 (Ed. Solemnes, vol. 1, p. 398).

(30) Humani Generis, AAS. XLII (1950), p. 573; Cf. AAS. XXXVIII (1946), p. 387.

II.—*El Magisterio de la Iglesia y la teología tradicional*

Sobre este tema se ha escrito mucho, y no es nuestra intención repetirlo, sino indicar solamente aquellas decisiones y documentos del Magisterio que nos pueden orientar suficientemente antes de entrar en la tercera sección de este trabajo. El lector que desee información más amplia la encontrará fácilmente en otros autores (31).

El estudio de los documentos del Magisterio nos revela que, en primer lugar, la Iglesia aprueba claramente el uso de la razón en teología y que da normas concretas para ello (32). Este mismo Magisterio ha protegido la teología escolástica, a pesar de todos los ataques de sus enemigos. Sobre este particular conviene indicar y citar algunos documentos.

Deando aparte algunos anteriores vamos a empezar con una proposición condenada en el Syllabus. Dice así: «Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progresui minime congruunt» (33). Como se ve, esta doctrina está en perfecta armonía con la carta del mismo Pío IX a los Obispos de Alemania, «Tuas libenter», y también con la del Magisterio de la Iglesia en nuestros tiempos.

León XIII, en «Aeterni Patris» (34) hace las mismas alabanzas de la escolástica de Sto. Tomás que su sucesor S. Pío X en la «Pascendi»; y aquí conviene citar solamente dos o tres frases por razón de su importancia en el desarrollo de nuestro tema. Dice S. Pío X: «Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia studiorum sacrorum fundamentum ponatur... Quod rei caput est, philosophiam scholasti cam quum sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a Sancto Thoma Aquinate est tradita: de qua quidquid a

(31) Cf. La introducción general a la Suma Teológica de Santo Tomás escrita por el P. Ramírez, O. P. (Edit. Católica, Madrid, 1947), pp. 88-176, también «Sanctus Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae», por J. Bertier, O. P. (Roma, 1914); Juan de Santo Tomás Cursus Theol. disp. I (Ed. Solemnes, t. 1, 1931, pp. 223-260) y el artículo «Pío XII y Sto. Tomás», por P. Armando Bandera. O. P. (Ciencia Tomista 1951, pp. 483-543).

(32) Por ejemplo: DB, 1796-1799; 1818, 2072, 2074-5; 2078-2081; 2084, 2086, 2089, 2093, 2095, 2001-2065. AAS. XXXVIII (1946), pp. 387-388; ibid. XLII (1950), pp. 734-735; DB. 442-443.

(33) DB. 1713 Cf. ibid. 1680.

(34) 4 de agosto de 1879.

Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus... Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse».

Luego habla de la teología y, entre otras cosas, dice: «Maior profecto quam antehac positiva theologiae ratio est habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt et scholasticam theologiam despicere videantur» (35).

Lo mismo afirma Pío XI en una carta al Cardenal Bisleti: «Consequens est non bene sacrae iuventuti consulere, qui omnem de theologia institutionem, scholasticae ratione neglecta, ad positivam methodum ut dicitur exigendam putent... Illa enim positiva methodus necessario quidem scholasticae adiungenda est, sed sola non sufficit; cum bene comparari nostros oporteat ad fidei veritatem non solum convincendam, sed illustrandam etiam ac defendendam» (36).

El mismo Pío XI, en la Constitución «Deus scientiarum», dice: «In facultate theologica principem locum teneat sacra theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scholastica tradenda est, ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investingentur et illustrentur» (37).

Pío XII sigue en la misma tradición y doctrina. Según él, seguir a Santo Tomás no es solamente un deseo del Magisterio de la Iglesia, sino un verdadero precepto del Papa. Para probarlo bastaría citar el párrafo de «Humani Generis», donde habla expresamente de este tema; pero el Papa ha insistido aún más. Cuatro veces por lo menos urge el cumplimiento de la obligación impuesta por el Código en el canon 1.366 parágrf. 2 (38)

(35) AAS. XL (1907), p. 640 sq.
(36) Enchiridium Clericorum (Vaticani, 1937).
(37) Cf. AAS. XXIII (1931) 253 Cf. C. I. C. can. 1366 para. 2.
(38) Cf. AAS. XLII (1950), p. 573; XXXI (1939) 246; XXXIV (1942) 97; XXXVIII (1946) 387; XLII (1950) 844.

y su manera de hablar nos demuestra que aquí se trata de un precepto del Magisterio y no solamente de un consejo (39).

Al mismo tiempo, el Santo Padre, sabiendo muy bien que la verdadera teología es siempre capaz de progresos, insiste en que dichos adelantos se conseguirán cumpliendo las normas dadas por la Iglesia sobre la escolástica de Santo Tomás (40), mientras en su discurso a los Dominicos, y también en la «Humani Generis», insiste con firmeza en la aptitud de la doctrina de Santo Tomás para recibir estos sanos progresos tanto como para orientar todo verdadero adelanto en las ciencias eclesiásticas (41).

Hemos tenido que insistir en estos documentos antes de pasar a la última parte de nuestro trabajo por dos razones: primera, porque a pesar de la claridad de estas enseñanzas todavía hay quienes no quieren obedecer este precepto del Magisterio, la única autoridad competente en la materia. Aquí no hay discusiones ni pero que valga, hay que obedecer al Magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, estas orientaciones nos señalan el camino seguro para conseguir la mejor preparación teológica de nuestros futuros sacerdotes y los alumnos en las Universidades eclesiásticas. Solamente en absoluta conformidad con estas normas podremos perfeccionar nuestra teología tradicional para el mayor provecho de toda la Iglesia de Cristo y evitar la confusión de todos los errores contra su doctrina.

---

(39) Cf. Doctoris Angelici AAS. VI (1914 338; XIV (1922) 454.

(40) AAS. (1939), p. 247. Véase también la Constitución Apostólica Sedes Sapientiae, en la cual dice Pío XII: In disciplinis autem sive philosophicis sive theologicis per idoneos solummodo accurateque selectos magistros tradendis... deque Angelici Doctoris ratione, doctrina et principiis sancte tenendis atque in philosophica et theologica alumnorum institutione omnino sequendis. Aquinate autem duce et magistro, theologia methodo positiva simul et scholastica, quae dicitur, tradatur...

Ad quod assequendum, sit imprimis intellectualis instructio arcte cum precationis studio divinarumque rerum contemplatione coniuncta; sit deinde plena, nulla ex praescriptis disciplinis parte praemissa, coherens insuper sit omnique ex parte ita composita et integra, ut disciplinae omnes in unum dumtaxat systema idque solidum et apte temperatum conspirent; sit quoque nostrorum temporum erroribus refellendis ac necessitatibus iuvandis sapientissime aptata; itemque sit recenter inventis instructa ac simul venerandae traditioni apprime consonans; sit denique ad pastoralia cuiusvis generis munera fructuose obeunda efficaciter ordinata, ita quidem ut qui futuri sunt sacerdotes, ea instructi, expedite et accurate valeant sanam doctrinam cum rudibus tum doctis in concionibus et catechesibus proponere ac tueri, rite sacramenta administrare, animaraum bonum actuose promovere omnibusque verbo et opere prodesse. AAS. XXXVIII (1956), p. 362-3.

(41) Cf. AAS. XLII (1950) 573; ibid. p. 734; XXXVIII (1946) p. 387.

III.—*La enseñanza de la teología tradicional*

El hecho indiscutible que la teología tradicional, tal como la propone la Iglesia en el Magisterio, exige progresos tanto en sus conclusiones como en sus métodos, nos lleva a considerar, en esta última parte de nuestro trabajo, unas sugerencias prácticas que pueden influir para el perfeccionamiento de la enseñanza de la teología. Excuso decir que las ideas que vamos a exponer aquí son sugerencias nada más; y por lo tanto están sometidas al juicio de la Iglesia y de los teólogos mismos con el ánimo de fomentar discusión sobre este tema que nos parece fundamental. No tenemos ni la mínima intención de criticar ninguna institución docente ni nación. Además, como puede verse por las secciones anteriores, cualquier idea o reforma en la manera de enseñar la teología tiene que ajustarse a las normas y preceptos que dicte la Iglesia misma, tal como quedan expuestos. En este sentido ,pues, vamos a examinar algunos puntos referentes a la enseñanza de la teología en general, especialmente en los Seminarios, aunque mucho de lo que vamos a decir puede aplicarse también a la enseñanza en las Universidades.

Cualquier consideración, por brevísima que sea, del programa de estudios en los Seminarios modernos nos hará ver claramente una cosa: hay muchas disciplinas que enseñar y muy poco tiempo para hacerlo como es debido. Podemos contar por lo menos doce o trece asignaturas, de las cuales las principales exigen una por lo menos, o quizá dos clases diarias para acabarlas en el curso de un año, mientras otras, menos principales, tendrán dos clases a la semana.

A primera vista esto nos parecerá razonable, práctico y bien ordenado; pero aquí cabe recordar que hay otros factores que dificultan la cuestión. En cualquier Seminario no todas las horas del día pueden ser dedicadas a las clases. Es menester dejar tiempo libre para los ejercicios de piedad, recreo, comidas y estudio; este último tiene especial importancia. Por lo tanto, cabe preguantar si el tiempo que se puede dedicar a la enseñanza de la teología es bastante para conseguir lo que propone la Iglesia, es decir, una sólida formación teológica en todos los sentidos

A nuestro parecer, cuatro años con el tiempo distribuído tal como suele distribuirse actualmente no es lo suficiente para dicha

formación. Parece, pues, que aquí no hay más que dos soluciones a este problema, partiendo de la base de la importancia suma de la misma teología, sea fundamental, sea dogmática o moral. En primer lugar se puede reducir el número de clases dedicadas a asignaturas secundarias o quizá éstas pudieran tener la forma de cursillos de tres meses cada una en vez de continuar todo el curso. La otra solución sería añadir otro año al curso teológico, así dedicando cinco años a la formación teológica en vez de cuatro. La necesidad de una solución a este problema se demuestra, a nuestro juicio, por el hecho de que hay algunos tratados que no se ven nunca hoy día en algunos Seminarios, y a veces no se trata de materia sin importancia. Lo que suelen sufrir en este sentido son los tratados De Virtutibus, De Angelis y algunas partes del tratado de Deo Uno. Los mismos profesores de vez en cuando tienen dificultad en terminar los tratados señalados para el curso; lo que significa falta de tiempo, de organización y—lo que es mucho más importante—de formación teológica en los alumnos.

Pero el factor «tiempo» no es el único importante en la enseñanza de la teología, puesto que de más valor todavía es el de la integración de las asignaturas. Este factor tiene muchas facetas dignas de mayor consideración, entre otras la integración entre sí de los distintos tratados, tanto como la integración de las otras disciplinas con la teología. Vamos a detenernos un poco en estos dos aspectos de la integración teológica.

A.—*La integración dentro de la misma teología*

Para la buena formación teológica no basta que el alumno sepa resolver las distintas cuestiones una por una o tener una memoria suficiente para aprobar los exámenes a fin de curso, sino que es menester para la inteligencia de los dogmas darse cuenta de la relación íntima entre una y otra verdad de la fe, tanto como su conexión con el último fin del hombre (42). Esta integración de los dogmas o tratados entre sí y su utilidad para conseguir el último fin es una de las funciones sapienciales de la

(42) Ac ratio quidem, fide illustrata cum sedulo pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo... DB. 1796.

teología de que hemos hablado antes y, por lo tanto, es importante. Sin embargo, muchas veces no se le concede la importancia que merece en la enseñanza de la teología. No vale la excusa que el alumno mismo se dará cuenta poco a poco de esta relación, porque la experiencia nos enseña que esto no suele suceder. Además, no se puede dejar al azar una tarea tan importante que tantas repercusiones tiene en la vida práctica y en la predicación especialmente. La misma experiencia y la historia de los dogmas demuestra que por falta de esta amplitud de criterio teológico se han propuesto soluciones a problemas u opiniones sobre algunas cuestiones poco conformes con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. Sus autores han visto una faceta del problema, sin tener en cuenta su relación con los otros dogmas de la fe. Tenemos un ejemplo clásico de este despiste en algunas de las opiniones modernas sobre el porvenir de los niños que mueren sin bautismo *in re* y en la cuestión de la tolerancia del error.

Lo que se requiere aquí no es solamente un conspecto general de toda la doctrina de Cristo, sino algo más profundo y más difícil de conseguir ; algo que tiene Santo Tomás en sumo grado, pero que nosotros también podemos tener cada uno en su grado particular. Es más bien una formación completa de nuestro *sentir* teológico que nos hace relacionar instintivamente un dogma con otro. Así, al tratar de la libertad del hombre no olvidamos la suprema soberanía de Dios, la Causa Primera ; al discutir sobre la salvación y los medios ofrecidos a todos para conseguirla, no olvidamos la divina predestinación. Dichosos los alumnos que utilizan el mismo texto de Santo Tomás como libro de texto, porque a ellos nunca les faltará esta integración de los tratados entre sí, puesto que es una cosa que salta a la vista siempre en los escritos del Angélico.

B.—*La integración de las otras asignaturas con la misma teología*

Vamos a estudiar este punto más detalladamente porque aquí es donde podemos perfeccionar mucho todavía la enseñanza de la teología tradicional.

Como se sabe muy bien, es imposible ser buen teólogo sin tener una formación filosófica profunda y meditada. Además,

aquella filosofía tiene que ser—según los mandatos del Magisterio de la Iglesia—precisamente la de Santo Tomás, la filosofía *perenne*. Hoy día hay algunos que quisieran sustituir por aquella base sólida otra fundada en las filosofías modernas. Pero al mismo tiempo es de suponer que aquel error no entrará en nuestros centros religiosos después de la dura y acertada crítica que recibió de Pío XII en la *Humani Generis*.

Pero aquí no se trata sencillamente de descartar una opinión falsa, sino de ajustar nuestra filosofía a las exigencias modernas, tanto en teología como en las otras ciencias. La escolástica tiene la contestación a todas esas exigencias, pero para sacarlas hay que estudiar la filosofía de Santo Tomás con más habilidad y más comprehensión de la que suele haber. El hecho de que nuestra filosofía no lleva tras sí a la juventud de hoy, sino que ha dejado a otros sistemas, como los de Unamuno, Ortega o Kierkegaard, quitarle del medio no es por ninguna deficiencia en la misma escolástica—eso lo asegura el Magisterio de la Iglesia—, sino porque los que la estudian y los que la enseñan no han cumplido debidamente con su tarea. Muchas veces ignoramos el gran tesoro que está en nuestras manos en la escolástica y no tratamos de relacionarla con las exigencias modernas. La filosofía del *ser* tiene que encontrarse forzosamente en la misma línea que la filosofía del *vivir*, es decir, no es ni puede ser una pura abstracción, sino que es una vida filosófica acabada y perfecta.

Para que recupere sus fuerzas hace falta «modernizar» la escolástica, no mediante cambios en su método o conceptos, sino modificando su ambiente, es decir, hacer lo que supo realizar en sus tiempos el Cardenal Mercier ; crear alrededor de la filosofía *perenne* un ambiente moderno de aplicación a los problemas actuales. Por lo tanto, será menester en primer lugar comprender—no adoptar—las filosofías modernas como las de Bergson, Karl Barth y Kierkegaard. Luego saber oponer a sus pensamientos y conclusiones las doctrinas clásicas del escolasticismo del Angélico, pero en su vestido moderno adaptado a las exigencias que han dado lugar a aquellas opiniones erróneas. Es necesario también tener en cuenta los adelantos de la ciencia moderna. La filosofía escolástica, siendo verdadera, no tiene nada que temer de las investigaciones científicas bien hechas ; al contrario,

tiene derecho y obligación de recibirlas y asimilarlas a su propia verdad. Tenemos un ejemplo de esto en el profundo análisis de la teoría hylemórfica, necesario después de los descubrimientos de Einstein y Luis de Broglie. Entre dos verdades no habrá incompatibilidad; pero fácilmente puede haber falta de comprehensión.

Después de lo que hemos dicho en la sección anterior no hace falta indicar que la filosofía en nuestros Seminarios tiene que ser precisamente la de Santo Tomás. Lo que quiere decir que, si en la teología los alumnos van a estudiar el tomismo, será menester que la hagan también durante su curso de filosofía. A veces es por falta de penetración en la filosofía del Angélico el que los alumnos no saben aprovechar bien sus enseñanzas cuando llegan a la teología.

Una sólida formación filosófica concebida y enseñada de esta forma dará lugar a una aplicación teológica más profunda y más ajustada a las exigencias modernas sin perder nada en absoluto de su valor objetivo y de su permanencia atrás de los tiempos

La Sagrada Escritura y la Patrística son dos asignaturas completamente necesarias para la buena formación teológica. Sin embargo, aquí también una pequeña reforma en su método de enseñanza puede traer magníficos resultados. ¿No sería posible arreglar las clases de Sagrada Escritura y Patrística, de tal manera que en éstas se explicaran en primer lugar aquellos textos que sean necesarios para los tratados de dogma señalados para aquel curso? Es decir, a nuestro juicio los profesores de Sagrada Escritura y de Patrística debían de ponerse de acuerdo con el profesor de Dogma para realizar una labor semejante a la del P. Ceuppens. Cuando el profesor de Dogma está enseñando el tratado De Verbo Incarnato, por ejemplo, la primera tarea de las otras dos asignaturas debe de ser estudiar los textos referentes a este dogma.

Esta es una labor que puede hacerse fácilmente como un cursillo complementario al principo del año escolar; luego a estos profesores les queda el resto del curso para tratar de lo que quieran en su propia asignatura. No cabe duda de que esta pequeña reforma, que puede hacerse sin ningún trastorno para los profesores de Escritura y Patrística, significaría una formación

teológico-positiva más profunda y más eficaz para los alumnos y que daría lugar a la integración de sus estudios.

Algo semejante puede hacerse con el estudio de la historia de los dogmas, dando lugar a dos ventajas muy grandes. Primero, el profesor de teología dogmática no tendría que meterse a fondo en la cuestión de los adversarios de cada tesis, sabiendo que sus alumnos lo estudiarían en otra clase. Esto, al mismo tiempo, le dejará más libertad para profundizar en la misma esencia del dogma desde distintos puntos de vista. Así los alumnos verían los dogmas de la fe desde muchos puntos de vista a la vez, el dogmático-especulativo, el histórico, el patrístico y el positivo de la Sagrada Escritura. Esto, a la vez, les dará ese conspecto teológico de que hemos hablado antes al comentar la necesidad de integrar los tratados entre sí.

Semejante arreglo debe de ser posible también en la enseñanza de la teología moral y el derecho canónico, por lo menos en algunas secciones, como la de los Sacramentos y el libro V del Código. ¿Quién no ve que esto ayudaría mucho a los alumnos, primero en sus estudios, y luego—más importante aún—en su formación teológica? Sin embargo, muchas veces hay que lamentar la falta de tal integración entre las distintas asignaturas. En esto todavía tenemos que aprender mucho de los métodos de la pedagogía moderna.

También el profesor de oratoria sagrada debe de tener en cuenta los tratados dogmáticos estudiados durante el curso para ayudar a sus alumnos en su predicación. Los ejercicios prácticos deben de hacerse a base de estos tratados, y este trabajo puede realizarse de tal manera que, a fines del curso, el alumno tendrá no solamente una sólida formación teológico-dogmática, sino al mismo tiempo ideas prácticas y concretas acerca de la predicación de su ciencia teológica.

En esta materia es esencial convencer al alumno de las grandes ventajas de la predicación del dogma, puesto que lo que más necesitan los fieles hoy día es la instrucción religiosa puesta a su alcance, de tal manera que aquellas grandes verdades de la revelación queden aplicadas a la vida moderna en todos sus aspectos. Esto no es fácil, ni puede serlo. Necesita estudio y meditación del tema; requiere un sacerdote empapado en su teología y sus fuentes; y por lo tanto, una sólida formación teológica que

será integral en todos sus aspectos. Aquí la labor del profesor de oratoria es fundamental.

De la teología pastoral poco hay que decir en relación con nuestro tema. Sin embargo conviene indicar que la manera de enseñar esta asignatura puede ayudar mucho a los alumnos para que su teología pase a la práctica en su vida de todos los días. La meditación sobre los grandes dogmas de la fe debe de ser el pan de su vida. Así saboreado y meditado, el dogma será, no una cosa puramente abstracta, sino la misma comunicación de Dios al alma del individuo. Así, las palabras del predicador, sus consuelos y consejos dirigidos a los fieles serán palabras nutridas de la fuente divina y no solamente consuelos puramente humanos.

La importancia de la teología ascético-mística es indiscutible, especialmente en lo que se refiere a la formación espiritual del futuro sacerdote. La razón es bien sencilla; esta asignatura es el estudio de la santidad y a todo sacerdote le compete por su propia vocación ser santo. Sin esta formación espiritual la misma ciencia, por eminente que sea, permanecerá estéril y quizá dañosa. Pero aquí conviene indicar que hay dos maneras de enseñar esta asignatura: o separándola de la teología dogmática o insistiendo en la íntima relación que existe entre las dos asignaturas. Este último es el camino de Santo Tomás, como lo es de los autores que le siguen en sus teorías (43). Enseñada de esta forma la teología en sus aspectos ascético-místicos completa y perfecciona las doctrinas de la teología dogmática, aplicándolas a la vida de piedad de una manera cada vez más arraigada.

La misma historia de la Iglesia tiene su lugar en este trabajo de integración, pero solamente cuando se mira bajo el aspecto de la providencia de Dios para con su Iglesia. La doctrina de la divina providencia, tal como es en sí misma, es materia para la teología dogmática, tanto especulativa como positiva; pero en la historia eclesiástica se ve en la misma vida práctica a través de los siglos. Lo mismo puede decirse de la liturgia y de la música sagrada. Son asignaturas que completan y perfeccionan la

(43) Como ejemplo podemos citar aquí el libro del P. Garrigou-Lagrange, O. P. «Las tres edades de la vida espiritual», donde se ve claramente cómo esta asignatura puede y debe de construirse sobre una firme base dogmática.

teología cada una a su manera; pero para que lo hagan bien es menester que su enseñanza sea dirigida hacia ese fin. Hablando del ciclo litúrgico lo indica el Papa claramente en su Encíclica *Menti Nostrae*: «En la Encíclica *Mediator Dei* hemos explicado detenidamente con qué finalidad el ciclo litúrgico recuerda y representa a lo largo del año los misterios de Nuestro Señor Jesucristo y celebra las fiestas de la Virgen y los Santos. Aquellas enseñanzas que hemos dado a todos, porque para todos son utilísimas, deben ser meditadas especialmente por vosotros, los sacerdotes» (44).

El profesor de pedagogía catequística tiene mucho que hacer en esta formación integral de los seminaristas, puesto que a él le toca aplicar a la práctica de catequesis no solamente el dogma, sino también las enseñanzas de la liturgia, las de la clase de Sagrada Escritura, de la Patrística y Oratoria sagrada. Pero de esto ya hemos hablado en otro lugar y por eso no hace falta meternos en este terreno ahora.

Este trabajo de integración en la formación teológica y espiritual de los sacerdotes no termina con la ordenación sagrada. Sobre este particular el Papa Pío XII tiene muchos consejos, muy sabios y acertados, en la *Menti Nostrae,* al hablar del tránsito de la vida recogida y tranquila del Seminario a la actividad ministerial de la vida parrouial.

Aconseja el establecimiento de centros especiales donde los sacerdotes jóvenes puedan vivir reunidos durante algunos años bajo la dirección de superiores experimentados para «perfeccionarse en la piedad y en las sagradas disciplinas y ser orientados a los ministerios» (45).

Insiste también, una vez más, en la continuación de los estudios después de la ordenación, citando las disposiciones del Código sobre este particular (46). Para favorecer estos estudios aconseja a los Ordinarios que establezcan bibliotecas en las Catedrales, Colegios y Parroquias, ayudando en esta forma a aquellos que no disponen de medios económicos para comprar los libros que necesitan para estar al tanto de los adelantos y las opiniones modernas. «Dice: Que estas bibliotecas no sean olvi-

(44) Menti Nostrae para. 37.
(45) Ibid. para. 91-92.
(46) C. I. C. Can. 129-131.

dados depósitos de libros, sino más bien organismos vivientes, con sala bien acondicionada para la lectura y consulta de autores. Ante todo, sin embargo, estén puestas al día y enriquecidas con obras de todo género, especialmente de nuestros tiempos, de manera que los profesores, los párrocos y particularmente los sacerdotes jóvenes puedan buscar allí la doctrina necesaria para difundir las verdades del Evangelio y para combatir los errores» (47).

Si estos y otros consejos del Papa fuesen observados por todos con verdadero celo profesional, especialmente en el profesorado, entonces veríamos en nuestros tiempos un renacimiento del espíritu científico y religioso de la fe comparable con el neotomismo en tiempos de León XIII.

A nuestro juicio es una falta de comprensión del problema moderno echar toda la culpa al método escolástico sin tener en cuenta los otros factores de suma importancia que pueden dar lugar al divorcio entre los estudios cursados en el Seminario y la vida práctica de piedad o de ministerio. Según la mente y las enseñanzas del Magisterio tenemos ya en la teología tradicional de la Iglesia, es decir, la teología de Santo Tomás, armas y de sobra para defender y para predicar nuestra fe. Sin embargo, todavía hay riquezas en la escolástica que están sin descubrir. Será un trabajo más o menos largo, más o menos duro, pero el resultado será algo permanente, valedero para todos los hombres de todos los tiempos. Lo que hace falta es que nos demos cuenta perfecta del gran tesoro que constituye la teología de Santo Tomás, tanto para la vida científica, como para la vida de devoción. Separar la vida religiosa de la teología como tal sería llevarla al fracaso, al subjetivismo y al seudo-misticismo sin realidad objetiva. Como dijo el mismo Santo Tomás: «El estudio no tiene por objeto saber lo que los hombres han pensado, sino lo que de verdad hay en las cosas». 'Nosotros creemos firmemente que aquí está la solución de todos los problemas acerca de la filosofía y teología de hoy día: utilizar la síntesis tomista

(47) Menti Nostrae para. 101.

por el poder de asimilación que tiene, por la solidez de sus fundamentos, para concentrar la atención del espíritu moderno y así consolidar las inteligencias en el terreno de la fe. Nada hay tan acogedor y tan seguro como una doctrina de verdad integral.

David L. Greenstock, T. O. P.
Valladolid. Colegio de Ingleses

NOTAS CRITICAS

La Teología Sacramental

Sabido es que la teología de los Sacramentos ha pasado por una evolución homogénea constante desde la primitiva revelación divina a los Apóstoles hasta nuestros tiempos. A veces esta evolución fué debida a una controversia o a los esfuerzos para combatir alguna herejía, como pasó, por ejemplo, después de la Reforma, dando lugar a una investigación detallada de la misma historia de los Sacramentos. Pero otras veces la evolución doctrinal en la teología sacramental se explica por el afán del alma cristiana para llegar a un conocimiento cada vez más profundo de aquellos misterios que nos comunican la vida de Cristo. Aún no se ha dicho la última palabra sobre los Sacramentos, y seguramente continuará esta evolución homogénea en la teología sacramental hasta el fin del mundo, bajo el influjo de la revelación y las enseñanzas del Evangelio interpretadas por el Magisterio de la Iglesia, puesto que el teólogo puede encontrar nuevos matices o aspectos de estos divinos misterios.

Así, por ejemplo, hemos visto en nuestros tiempos la controversia acerca de los niños que mueren sin bautismo *in re*, una discusión que ha arrojado nueva luz sobre muchos aspectos de los Sacramentos en general. También hemos visto el estudio de Fr. Philipon, O. P., sobre los Sacramentos en la vida cristiana: y acaba de publicarse un estudio de la teología sacramental en general que nos parece tan importante que será conveniente hacer una crítica más detallada de ello. Se trata del libro *Principles of Sacramental Theology*, por el P. Bernard Leeming, S. J. (1),

(1) Principles of Sacramental Theology, por Bernard Leeming, S. J. (Longmans, Londres, 1956).

actualmente profesor de teología en Heythrop College y hace pocos años profesor en la Universidad Gregoriana en Roma.

Como indica el autor en la misma introducción a su obra, este libro trata de toda la doctrina de la Iglesia acerca de los Sacramentos de una manera profunda y clara, no solamente para los teólogos sino también para los fieles instruídos en la materia. A nuestro juicio el autor ha logrado este propósito de una manera inmejorable. Después de una introducción muy interesante en la cual incluye una bibliografía de la literatura acerca de la teología sacramental, el autor empieza la primera sección de su obra, donde trata de los Sacramentos y la gracia bajo tres aspectos, es decir, la eficacia objetiva de los Sacramentos, el bautismo de los niños y el problema de la eficacia sacramental a la luz de la gracia que concede cada uno de los Sacramentos.

En la segunda sección habla del carácter sacramental, del *Sello o sigillum* que conceden todos los Sacramentos—una parte muy interesante de su obra—y por último, de la confirmación. Continúa en sendos capítulos con una discusión de la naturaleza del carácter, la realidad simbólica de los Sacramentos y su validez. En estos capítulos podemos notar y admirar la claridad con la cual expone tanto los términos y principios católicos como la manera de entenderlos entre los modernos protestantes. Según el autor, los protestantes modernos están más dispuestos ahora a admitir lo que es, en realidad, una eficacia *ex opere operato* en los Sacramentos, aunque muchos quizá no estén dispuestos a aceptar los mismos términos. Han sido llevados a esta conclusión mediante los estudios modernos acerca de la doctrina de la revelación y de la patrística.

La tercera sección trata de la causalidad de los Sacramentos, con una exposición de todas las opiniones católicas y protestantes, juntamente con la opinión del propio autor, hábilmente expuesta y defendida, de la cual hablaremos en la segunda parte de esta crítica. Aquí nos basta indicar que el autor expone esta parte de su trabajo con una claridad excepcional y más detalladamente que cualquier otro libro que hemos leído sobre la materia, especialmente en el capítulo 11, donde trata de la eficacia permanente de los Sacramentos debida a su relación intrínseca con el Cuerpo Místico de Cristo. Aún los que no estén conformes

con las conclusiones del P. Leeming tendrán que alabar su erudición y moderación.

En la cuarta sección trata de la institución de los Sacramentos, indicando las diferencias entre éllos y los ritos paganos. Luego establece como principio general que la institución por Cristo, aun siendo inmediata, no implica necesariamente la determinación específica por El de la materia y forma en la administración de todos los Sacramentos. Al mismo tiempo define muy claramente la significación de la frase *salva eorum substantia* del Concilio de Trento. Aquí también se destaca el autor por su claridad, profundidad de análisis y erudición.

La quinta sección trata de las condiciones que se requieren en el ministro de los Sacramentos. Empieza con una exposición muy larga de la historia y significación de la doctrina de la intención y se ve que el P. Leeming ha trabajado mucho para lograr una definición exacta de la intención interna. La sección termina con una dificultad tomada de los escritos de San Agustín, donde parece a primera vista que el Santo no requiere recta intención en el ministro. El autor indica las distintas opiniones acerca de esta dificultad, pero no llega a ofrecernos ninguna opinión personal acerca de ella. Prefiere decir que San Agustín no había formado su opinión definitiva acerca de esta cuestión.

A continuación, en el capítulo 15, profundiza aún más en esta cuestión de la intención interna en el ministro, un capítulo de mucho interés e importancia, especialmente en la parte que se refiere a las órdenes anglicanas. A continuación se ocupa del problema de la fe y la santidad del ministro y expone la controversia acerca de la repetición de algunos sacramentos recibidos en la herejía y su historia hasta los escolásticos. Sobre la cuestión de la reordenación el autor no está conforme con la exposición de Saltet en algunos puntos, y quizá en esto tenga mucha razón porque nos parece indudable que algunos teólogos y canonistas confundieron los dos términos *liceitas* y *validitas* en este asunto. Además, el lenguaje de los documentos citados por Saltet no está completamente claro, especialmente en los casos de Esteban III y Urbano II. Lo mismo puede decirse en el caso de Juan XII y Juan VIII. Este capítulo termina con una exposición breve pero muy bien hecha de la teoría de la *economía* en la teología actual de las iglesias separadas orientales y la doctrina de los

anglicanos modernos. En la próxima edición de este libro convendrá incluir en esta parte alguna indicación de los cambios en la doctrina anglicana después del reconocimiento de las órdenes de las Iglesias separadas de la India del Sur.

La última sección se dedica a la economía sacramental, y después de indicar la importancia de esta cuestión, el autor expone la historia de la definición del número de los Sacramentos, es decir, anterior a San Agustín, y luego después de la reacción de Lutero, Melanchthon, Zwingli y Calvino.

En el último capítulo sobre los Sacramentos en su relación con la naturaleza humana, el autor dice muchas cosas muy interesantes que tienen una aplicación práctica en nuestros tiempos. Sobre todo, insiste que los Sacramentos constituyen una prueba contundente de la dignidad de la naturaleza humana delante de Dios. Expone las distintas opiniones acerca de la existencia de los Sacramentos si la humanidad hubiera permanecido en su primitivo estado de justicia original y se inclina a la opinión de Santo Tomás que en ese caso no hubieran sido necesarios. Luego añade algunas observaciones acerca del *Sacramentum Naturae* y otros medios de santificación en el Antiguo Testamento y entre los paganos que no han recibido la revelación de Cristo. En un apéndice de mucho interés discute la opinión de algunos protestantes modernos acerca de la influencia de los decretos falsificados en el siglo IX, sobre todo en materia de la confirmación. Estamos completamente conformes con la opinión del P. Leeming en esta cuestión cuando dice que aquellos famosos documentos no hicieron más que resumir la doctrina anteriormente establecida, dándola quizá mayor autoridad mediante la atribución a algún documento pontificio.

El libro termina con una bibliografía muy amplia, tanto en general como en particular sobre algunos de los Sacramentos y capítulos. De la presentación de toda la obra no hace falta decir que es inmejorable, puesto que la fama del editorial es bien conocida en este aspecto.

Después de este resumen general de toda la obra quisiéramos dar a nuestros lectores detalles acerca de algunas partes de ella que, a nuestro juicio, merecen mención especial.

Como hemos indicado, el capítulo V, en el cual el autor desarrolla la cuestión del *sphragis* o sello del Espíritu, es indispen-

sable para entender bien muchas cuestiones acerca del Bautismo y la Confirmación. El P. Leeming trata esta cuestión con el detalle que merece, cosa que no suele verse en muchos libros acerca de esta materia. Empieza con la doctrina anterior a San Agustín y su fundamento en la Sagrada Escritura. Luego habla de las comparaciones usadas por los Padres, tal como la señal impuesta a los soldados antiguamente, la de un anillo o la inscripción en una moneda, la circuncisión entre los judíos y la sangre del cordero pascual, tanto como el sello en una carta. Estas comparaciones indican que la doctrina del *sphragis* fué comunmente admitida por los Padres anteriores a San Agustín. Sin embargo quedaban ciertas cuestiones para determinar entre ellas la relación entre el sphragis y la gracia, la función especial de este sello y su unidad o multiplicidad. Como se ve, algunas de estas cuestiones tocan la materia de la relación entre el Bautismo y la Confirmación.

El autor desarrolla admirablemente estas tres cuestiones, indicando en primer lugar que ningún Padre de la Iglesia afirma que el sello puede desaparecer del alma, aún en estado de pecado, lo que indica con bastante claridad su distinción de la gracia misma. Esta opinión la sostiene el autor con muchos argumentos contra Pourrat, y su conclusión nos parece la verdadera. Después de San Agustín ya no cabe duda acerca de la doctrina de los Santos Padres. Hasta el siglo IV los Padres consideraban el sello del Espíritu como una protección o ayuda especial, una defensa eficaz contra los ataques del demonio y una especie de contrato mediante el cual la persona pertenece de una manera especial a Cristo.

Luego, en el capítulo VI habla de la perfección de este sello en la Confirmación. Aquí indica muy bien las razones por la oscuridad en la doctrina acerca de la distinción entre los efectos especiales del Bautismo y la Confirmación, pero no estamos de acuerdo con el autor en su manera de entender la controversia entre San Esteban y San Cipriano acerca de la reconciliación de los que habían recibido bautismo de los herejes. Como hemos indicado en otro lugar, aquí cabe otra teoría—muy bien expuesta por el P. D'Aussac (2)—que merece mayor atención de parte de

(2) La réconciliacion des hérétiques dans l'Eglise latine (París, 1943).

los teólogos. Según esta teoría, la imposición de manos a la cual se refieren los testimonios de San Cipriano y San Esteban, es la que ocurre en la misma ceremonia de la iniciación cristiana y que aquí tiene una finaldad especial, la de reconciliar al hereje convertido. Entonces tenemos una explicación de los textos que resuelve todas las dificultades y que tiene aplicación a otros textos de los Santos Padres que hasta ahora han presentado una dificultad insuperable. Pero vamos a dejar esta cuestión por ahora, con la intención de volver a tratarla con más extensión en otra ocasión.

Pasamos, pues, a la discutida cuestión de la intención que se requiere en el ministro para que el sacramento sea válido. Aquí, como siempre, vemos en la obra del P. Leeming una exposición extensa y muy clara; además, una exposición que no trata de pasar por alto las muchas y muy serias dificultades que encierra este problema. Nos da una reseña buena de la historia de la cuestión tal como se presenta en muchos sacramentos; vemos, por ejemplo, que hay dificultades especiales en el matrimonio que no aparecen en el bautismo. Pero en estos capítulos de su obra se ve también que el mismo autor no está contento con su exposición, especialmente en lo que se refiere a la misma definición de lo que constituye una intención interna. Quizá ha acertado cuando dice que el principio general en esta materia es lo siguiente: si el objeto o intención deseado por el ministro coincide con el objeto deseado por la Iglesia de Cristo, entonces el sacramento es válido. Pero el mismo autor sería el primero en reconocer que esta definición es demasiado amplia y deja muchas dificultades sin resolver.

Sin embargo, tenemos que reconocer que el P. Leeming ha hecho un trabajo muy útil en este capítulo, primero porque ha sacado a la luz del día todas las dificultades que encierra esta doctrina de la intención *interna*, especialmente la de la confusión que se puede notar en el empleo de este término. Al mismo tiempo explica claramente la opinión de los teólogos protestantes acerca de la intención en el ministro al administrar los sacramentos, una doctrina muy útil para el teólogo católico en su exposición de la verdad, porque es inútil argüir contra un adversario sin saber exactamente su parecer.

Desde luego, este punto de la doctrina católica acerca de los sacramentos es uno que necesita mayor desarrollo e investigación. La amplia bibliografía que traen estos dos capítulos ayudarán mucho a los que se encuentran con deseos de emprender esta tarea tan difícil y tan útil.

Seguramente la parte de este libro que causará mayor discusión e interés entre los teólogos es aquella en que el autor trata la cuestión de la causalidad de los sacramentos. Expone muy bien el problema general de dicha causalidad y luego las distintas opiniones de los teólogos acerca de su solución. Hay que reconocer que aquí el autor ha realizado una labor magnífica de exposición imparcial. Rechaza tanto la opinión acerca de la causalidad moral de los sacramentos como la de Dom Odo Casel de Maria-Laach, la primera porque reduce la causalidad de los sacramentos a la final, y la segunda por razón de su oscuridad —hasta la fecha nadie la ha conseguido exponer tan claramente como lo hace el P. Leeming y sin embargo es difícil de entender. A los lectores será muy útil la bibliografía que cita el autor acerca de esta teoría.

En continuación el auto rexpone y critica la teoría que sostiene una causalidad física perfectiva en el caso de los sacramentos. Hace mención de la modificación en esta teoría introducida por el P. Marín Sola, O. P., en 1925 y también de las dificultades que encierra. Las razones que inclinan al P. Leeming a rechazar esta teoría en sus líneas generales son las siguientes: En primer lugar, no puede darnos una explicación clara de los sacramentos que se reciben válida, pero infructuosamente; tampoco parece explicar bien las palabras del Concilio de Trento (3) ni la reviviscencia de los sacramentos. Esta teoría *perfectiva* falla en las explicaciones que da para la imposibilidad de repetir ciertos sacramentos. Como verán nuestros lectores, estas dificultades son bien conocidas ya; pero por razón de ellas el P. Leeming rechaza esta explicación de la causalidad de los sacramentos para inclinarse a la teoría de la cusalidad física dispositiva. Sin embargo, no está conforme con estos términos, como veremos enseguida.

(3) DB. 849.

Su primer principio es que los sacramentos causan la gracia porque primero producen en el alma una realidad simbólica que ha recibido el nombre de *res et sacramentum*. Cita aquí como pruebas de este principio la doctrina de los Padres acerca del *sello* y especialmente la de San Agustín acerca de los sacramentos administrados en herejía. También afirma que esta es la opinión de Santo Tomás tanto en su Comentario a las Sentencias como en la Summa Theologica, De Veritate y De Potentia.

Con su conocida imparcialidad expone la única dificultad que puede oponerse a esta conclusión, es decir, que en sus primeras obras Santo Tomás mantuvo la opinión de la creación de la gracia, y por lo tanto, ninguna cosa creada podía ser la causa de aquella gracia sino en el sentido de una disposición a ella, opinión que rechaza luego antes de escribir la Suma.

Esta dificultad no tiene fuerza ninguna, según el P. Leeming, porque Santo Tomás no parece haber cambiado de opinión desde las Sentencias hasta la Summa, y segundo porque deja de tener en cuenta el desarrollo histórico de la doctrina de la gracia desde los tiempos de San Agustín. No se ha demostrado claramente que la teoría de la causalidad física dispositiva fué empleada por Santo Tomás y sus contemporáneos como solución a la dificultad acerca del uso de un instrumento material como medio de la creación de la gracia. Además, ni en las Sentencias ni en la Summa acude Santo Tomás a la realidad simbólica—el *res et sacramentum*—para resolver la dificultad de la creación de la gracia (4).

Según el autor, sería mejor dejar de emplear los términos *físico* e *intencional* en la teología sacramental, puesto que producen mucha confusión. Pero aquí se ve que no es cuestión solamente de la terminología, porque el P. Leeming encuentra dificultades insuperables en las dos teorías. Contra la teoría de la causalidad física dice que la fuerza que tienen los sacramentos para causar la gracia parece distinta del simbolismo de los sacramentos, cosa ajena a la mente de Santo Tomás (5). Esta, para el autor, constituye la dificultad principal contra esta teoría, pero también propone otras (6).

(4) Cf: 4 Dist. 1, q. 1, a. 4, qu. 1, ad 5um. 3 P. q. 62, a. 1, ad 3ium.
(5) Cf: 3 P. q. 75, a. 7, ad 3ium; q. 78, a. 2, ad 2um; q. 62, a. 4, ad 1um; 4 dist. 1, q. 1, a. 4, qu. 1, ad 1um.
(6) Cf: op. cit. p. 342-344.

Contra la teoría *intencionalista* de Billot el P. Leeming encuentra una dificultad fundamental, es decir, que la designación del sujeto de la gracia sacramental, aun siendo infalible, niega toda verdadera causalidad en los sacramentos. Esta teoría reduce la causalidad sacramental a un signo de la cosa o persona que es el objeto de la acción divina, pero nada más.

En las dos teorías parece que el simbolismo sacramental no es más que un signo que significa otra cosa ; lo que destruye la verdadera naturaleza simbólica de los sacramentos. (Aquí el autor se limita a decir lo que acabamos de escribir, sin probarlo o ilustrarlo con ejemplos). Por lo tanto, hay que buscar otra explicación para la eficacia de los sacramentos como causas de la gracia. Esta tiene que tener en cuenta todos los efectos de los sacramentos, puesto que la fuerza que les da su eficacia tiene que causar al mismo tiempo todos aquellos efectos. Esta explicación la encuentra el autor en la realidad simbólica de los sacramentos, teoría que atribuye a Santo Tomás. Esta realidad simbólica es la que da validez a los sacramentos, explicando al mismo tiempo la reviviscencia de ellos, el efecto de la incorporación mediante ellos en el Cuerpo Místico, la distinción entre la gracia como tal y la gracia sacramental y también los derechos y obligaciones que siguen de su recepción.

Conforme a esta teoría el autor da su definición de lo que es un sacramento : es un signo permanente y eficaz de Cristo, uniendo a la persona que lo recibe de una manera especial al Cuerpo Místico y, mediante a esta unión, da expresión a la voluntad de Cristo de conceder la gracia a aquellos que no ponen ningún obstáculo a ella (7). Así que la eficacia de los sacramentos dimana de la unión que producen con el Cuerpo Místico de Cristo, es decir, la Iglesia Visible, en cuanto que el sacramento, al unir el sujeto a la Iglesia de una manera especial, exprime la voluntad de Dios de concederle gracia (8) o quizá más brevemente, un sacramento es un signo externo de una unión especial con la

(7) Op. cit. pp. 349 sq.

(8) En sustancia es la misma definición que aquella de los profesores de Maastricht : Sacramenta sanctificationem causant significando, inquantum per ritum simbolicum quo ecclesia hominem in certum suae societatis gradum constituit, Christus eum sacerdotii sui et gratiae suae participem reddit. (Theses in univers. Theol. et Philos. 1949).

Iglesia de Cristo, instituído por El mismo para conceder la gracia a los que lo reciben con las debidas disposiciones.

El autor defiende esta definición con mucha habilidad y contesta a algunas de las dificultades que de ella parecen nacer, explicándola y aplicándola a los distintos sacramentos (9). Esta parte de su libro es sumamente interesante, siendo la mejor exposición de esta teoría que hemos visto hasta la fecha. Sin embargo, la teoría misma no es nueva, habiendo sido propuesta por don Angel Temiño, entre otros (10). Pero la exposición del P. Leeming se distingue de la del P. Temiño, puesto que nuestro autor admite la causalidad física de todos los sacramentos (a pesar de que no le gusta la terminología), mientras Angel Temiño asigna distintas formas de causalidad a distintos sacramentos.

Sin rechazar por completo la opinión del P. Leeming nos parece equivocada en un punto esencial que quisiéramos indicar aquí. No le gusta la opinión que defiende la causalidad física instrumental sencillamente porque parece separar el simbolismo de los sacramentos de su causalidad. Nosotros, al contrario, diríamos que es precisamente el hecho de que el sacramento es un signo que le da su eficacia como instrumento de la gracia, teniendo en cuenta siempre, claro está, la institución por Cristo como tal instrumento. Todos concedemos que aquí hay algo misterioso, algo que no está claro, aun a la luz de la revelación y las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. Los sacramentos al mismo tiempo significan la gracia y la contienen ; y si preguntamos cómo la contienen podemos contestar que la contienen como causas instrumentales del poder de Cristo. En las palabras de Hugo de San Víctor : Sacramentum est signum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam (11).

En la doctrina de Santo Tomás nos parece clara la causalidad física instrumental de los sacramentos, tanto en los ejemplos que emplea como en sus propias palabras (12). Hace bien el autor en rechazar como poco conforme con las decisiones del Magisterio

(9) Op. cit. pp. 340-381.
(10) Cf : Rev. Esp. de Teol. (1950) pp. 491-515.
(11) De Sacram. lib. I. P. IX. c. 11 ; PL. CLXXVI.
(12) Cf : Quaes. Disp. de Verit. q. XXVII, a. 4 ; 3 P. q. LXII a 5, ibid. a. 1 ; a. 3, et a 4, ibid. q. LXXVIII, a. 4, c. et ad 3ium.

y de la misma naturaleza sacramental la teoría de la causalidad moral e intencional, pero a nuestro parecer, un estudio más detallado de su propia teoría terminaría identificándola con la de la causalidad física tal como la expone Santo Tomás.

Hace bien en insistir en la unión con el Cuerpo Místico mediante los sacramentos; pero todavía no está claro que, según Santo Tomás, esta es la razón íntima de la causalidad sacramental. Está claro que, en su comentario a las Sentencias, el Angélico no quiso separarse demasiado de la doctrina de sus maestros; pero en la Summa parece insistir más en la causalidad física instrumental, identificándola con la misma naturaleza de los sacramentos como signos de la santidad interna.

Sea cual fuese la solución a las dificultades que encierra la reviviscencia de algunos sacramentos, los datos de la moderna fisiología y la psicología nos enseñan que toda sensación deja su huella tanto en la memoria como en otras partes del proceso cortical. ¿No podía ser esto una base física para la causalidad de los sacramentos en caso de reviviscencia?

A pesar de estas pequeñas críticas este es un libro muy interesante y sumamente importante. Jamás hemos visto una exposición tan clara y documentada de las opiniones y puntos de vista de los protestantes modernos como también de las razones históricas para algunas doctrinas católicas. El autor toca puntos que no suelen tocarse en los libros sobre la teología sacramental y su labor demuestra habilidad teológica poco común, claridad de argumentación y de exposición, sin decir nada de su erudición. En la mayoría de los casos su doctrina es netamente tomista. Este libro es indispensable para los que quisieran investigar más profundamente los problemas que encierra la teología sacramental y en general podemos decir que no debe faltar en ninguna biblioteca, sea pública sea particular. Nos gustaría ver una traducción al castellano de esta obra.

David L. Greenstock, T. O. P.

JOAQUIN SABATER MARCH, Pbro.: *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia.* Edit. Herder, Barcelona, 1954. 1002 págs. En rústica, 200 ptas.; en tela, 250 ptas.

Simultáneamente surge en todas las naciones, inspirado en las consignas pontificias, un movimiento revalorizador del laicado en la Iglesia. El año 1951 asistimos en Roma al Primer Congreso Internacional del Apostolado Seglar (ya se anuncia el segundo para el año 1957), y ese acontecimiento sirvió a todos para pulsar la actividad del laicado en el mundo y también como punto de partida para un redoblado esfuerzo en torno al problema del laicado cristiano. Si antes de esa fecha son numerosos los escritos doctrinales y las reuniones de tipo práctico, posteriormente se multiplicaron los Congresos y estudios en los que el seglar, o fué elemento activo u objeto pasivo de esos trabajos doctrinales y apostólicos que tanto interesan en la sociedad en que nos toca vivir.

El Papa Pío XI recomendó a los cultores de las ciencias sagradas que acometieran con ardor «el estudio de los fundamentos bíblicos, dogmáticos, históricos y jurídicos del apostolado seglar» (Alocución del 12 de marzo de 1936). Muchos tanteos se hicieron a este respecto en artículos de revista, y bastantes libros trataron de dar cumplimiento a la consigna imperativa del Pontífice. En nuestra patria no quedamos rezagados, a pesar de lo que algunos morbosamente se empeñan en aseverar; existen elencos bibliográficos, más o menos completos, que dan un justificado mentís a esa afirmación criticona en la que solemos incurrir con excesiva frecuencia los españoles, que colectivamente parecemos sufrir cierto complejo de inferioridad inexplicable, ante lo que se hace en otras naciones.

Es cierto que gran parte de esos trabajos sobre el laicado giran en torno al problema candente suscitado por el fenómeno de la Acción Católica; pero igual ocurre en las demás partes del mundo. Y si más allá aparecieron esbozos o ensayos de lo que pudiera ser una *laicología católica*, no pasaron de ser apuntes más o menos aprovechables para un sólido estudio teológico-jurídico sobre el seglar en la Iglesia. Creemos que la primera obra a este respecto que merece tenerse en cuenta es la que ahora

nos toca reseñar, que afortunadamente se ha publicado en España y que fué escrita por un español.

Ya conocíamos al autor por otro sólido trabajo sobre la Acción Católica; y nos impresionó entonces su juicio recto e independiente, que por cierto tiene idénticos puntos de vista en materias fundamentales con lo que nosotros exponíamos simultáneamente en los trabajos que publicamos sobre el mismo objeto, aunque actuáramos en completo desconocimiento uno del otro. Mas ahora se agranda nuestra admiración por el Dr. Sabater March al poder saborear este nuevo fruto de sus esfuerzos.

No sigue el autor ni la clásica división romano-justinianea del derecho (en derecho personal, real, procesal y penal), ni tampoco una científica distribución de las que suelen adoptarse por los teólogos que escriben sobre eclesiología. El libro consta de siete partes: en la primera estudia la personalidad y capacidad jurídica del seglar; después considera la posición fundamental del seglar en la Iglesia; a continuación reseña los preceptos generales que afectan en concreto al seglar; más tarde enseña la manera de adquirir y perder los derechos eclesiásticos; la quinta parte tiene por objeto el problema capital que se encierra bajo el título de «derecho familiar»; expone después la protección que corresponde a los derechos adquiridos en la Iglesia, y por último se extiende en lo que afecta a la reparación del orden social y enmienda del delincuente.

Aunque esta distribución sea más o menos artificiosa, tenemos que reconocer que logra encuadrar en esos distintos apartados casi todos los temas pertinentes al laicado cristiano. Lo hace con mucha originalidad y con un acopio de documentación teológica y jurídica que no sería fácil lograr a cualquiera. En la exposición de las diferentes teorías acerca de materias discutidas se procede con claridad y precisión; y cuando se inclina por la sentencia que juzga más razonable, suele ser equilibrado en cuestiones morales y muy consecuente con los principios canónicos cuando se trata de problemas jurídicos.

En una obra que tiene más de mil páginas, y con frecuencia en una impresión tipográfica muy apretada, no es extraño que hallemos algunos defectos y que podamos disentir de ciertos puntos de vista que sostiene su autor. Queriendo, pues, exponer a continuación varios de ellos, no tratamos de mermar injusta-

mente el mérito de este trabajo, cuyo juicio laudatorio acabamos de exponer en líneas generales; seríamos culpables, si cayéramos en ese pecado, de un atropello hacia la persona que ha escrito el libro más completo en torno al laicado que ha sido publicado en España, y creemos que también fuera de ella. No insistiremos en las objeciones que otros críticos le hicieron con anterioridad a nosotros (v. gr. en la revista de «Espiritualidad Seglar, tomo VIII, n.° 25); procuremos, por consiguiente, destacar algunos extremos que no fueron señalados por los demás.

Al principio de cada una de las siete partes en que se divide la obra se ofrece una bibliografía especial para la materia que inmediatamente se va a exponer; y se hace sin tener apenas en cuenta el orden que impone bien sea el principio cronológico, bien el doctrinal. Juzgamos que hubiese bastado un elenco general al principio, porque se repiten inútilmente casi siempre los mismos trabajos. Además notamos mucha ausencia de estudios escritos en España o en español, algunos de los cuales han tenido y tienen bastante difusión. Tampoco se hace alusión alguna a las actas de ciertos Congresos, ni a prestigiosas revistas y publicaciones periódicas en las que abunda este género de producción doctrinal. Si no fuéramos parte interesada, podríamos hacer algunas consideraciones muy curiosas sobre ciertas citas, o también respecto de algunas omisiones de las mismas.

Pensamos que el bautizado que no entró aún en el uso de la razón tiene *siempre* personalidad eclesiástica *plena*, aunque viva dependiente de personas adultas que sólo poseen personalidad semiplena (p. 30).

Nos parece excesivo afirmar, como principio general válido, que los septuagenarios u octogenarios aquejados de alguna dolencia deban incluirse sin más en la condición jurídica de los que están en «peligro de muerte» (p. 38). Del mismo género consideramos la extensión que se hace de esa circunstancia canónica a «todas las personas de las naciones beligerantes y de aquellas otras cuya entrada en guerra parece inminente de un momento a otro» (p. 62).

Porque el autor de esta obra no suele dejarse llevar de afirmaciones fundadas exclusivamente en la autoridad de quien las sustenta, nos parece que tampoco debería pasar como buena la opinión de quienes admiten el cuasi-domicilio legal (p. 54),

cuando parece tan claro el argumento exegético tomado del canon 93 para negarlo.

Tampoco aceptamos la afirmación de Sabater March, según la cual es válido el paso de un rito a otro, aunque ilícito, sin la autorización de la Santa Sede (p. 60); la redacción del canon 98, § 3 manifiesta de modo suficiente, aunque «equivalenter», la nulidad de ese acto (can. 11).

Se afirma sin restricción de ninguna clase que es obligatoria la anotación en el libro de bautismo del nombre de los padres cuando se trata de hijos ilegítimos, si concurren las circunstancias señaladas en el canon 777, aunque sean fruto de una unión adúltera, incestuosa, sacrílega o nefaria (p. 72); y debiera añadirse que eso es lícito solamente cuando por otra parte queda obviada *toda ocasión de infamia,* como declaró la S. C. del Concilio el 14 de julio de 1922.

Advertimos que nos desagrada la terminología de ciertos autores, entre los cuales contamos a Sabater March, que designan a las asociaciones eclesiásticas no erigidas en persona moral con el calificativo de *personas colectivas* (p. 90); nos parece que esa terminología se presta a fáciles equivocaciones.

Al estudiar las asociaciones eclesiásticas de seglares, y en concreto la Acción Católica (pp. 89-138), expone el autor la doctrina que antes defendió en su libro *Derecho Constitucional de la Acción Católica,* y del que en esta misma revista se hizo una reseña bibliográfica. No estamos totalmente conformes con su modo de pensar; pero omitimos la discusión en los estrechos límites que corresponden a una reseña bibliográfica, máxime cuando pueden verse nuestros puntos de vista en la obra que publicamos sobre idénticas materias (cfr. *Laicología y Acción Católica.* Edit. «Studium», Madrid, 1955, pp. 443).

Siendo cierto que sobre la naturaleza del Concordato no están plenamente unánimes los tratadistas de derecho público eclesiástico, a nosotros, sin embargo, nos parece razonable la opinión de quienes le consideran entre la categoría de los contratos bilaterales en sentido estricto, que obligan igualmente a las dos partes firmantes (p. 248), sin tener en cuenta las distintas materias concretas que fueron objeto del pacto concordatorio. Creemos que nos hallamos ante un contrato «sui generis», que debe ser estudiado no globalmente, sino particularmente en cada uno

de los argumentos que contiene, para deducir si la obligatoriedad que engendra es de justicia o de amistosa fidelidad.

Atribuimos a descuido del autor, y no a error formal, el extender a *cinco* el número de pecados que los Ordinarios pueden reservarse (p. 324); el Código señala *cuatro* como máximo (canon 897).

Quizá mereciese una atención más señalada el Decreto *Spiritus Sancti Munera*, sobre el ministro de la confirmación en casos extraordinarios; el párrafo tan corto que se le dedica (p. 338) en una obra tan voluminosa no responde a la gracia extraordinaria en favor de los cristianos que Pío XII quiso otorgar.

Al estudiar la prohibición de libros (pp. 347-356) hubiera sido de gran utilidad para los destinatarios de esta producción doctrinal exponer los casos en que se incurre en censura cuando se leen libros prohibidos, máxime si están en el *Indice*, y las consecuencias jurídicas y morales que se derivan de esa incursión en las penas.

Al tratar de la impotencia para el matrimonio (pp. 545-551), el autor no se hace eco de la discusión doctrinal sobre la vasectomía doble en el varón, a pesar de que se consagran muchas páginas a estas materias. Resulta también curioso a este respecto que Sabater March afirme que la impotencia no es *impedimento* dirimente, «sino falta de capacidad para contraer» (página 544), a pesar de que el Código la califica entre los impedimentos (can. 1068).

Una prueba más de cierta arbitrariedad en la distribución de materias se desprende de que el autor considere primero los impedimentos dirimentes y a continuación lo impedientes (páginas 587-617), a pesar de que el Código adopta el sistema inverso.

Hemos encontrado en el trascurso de la obra traducciones de ciertos tecnicismos latinos en materia jurídica que, a pesar de no haber sido admitidos aún en el uso corriente y que pueden ser objeto de consideración más sosegada, de haberlas sostenido a través de toda la obra favorecería a los seglares no poco su lectura; v. gr. sanación en la raíz (p. 648) restitución por entero (p. 777), sentencia dada como contrapuesta a la sentencia que ha de darse (p. 808), etc. Pero otras veces el autor se deja llevar por la costumbre del terrible tecnicismo teológico y jurí-

dico, que si bien para nosotros es más cómodo y perfecto, porque tiene un contenido doctrinal muy denso y es difícil de traducir, sin embargo tortura en forma excesiva a los lectores seglares ; v. gr. impotencia «coeundi» y «generandi» (pp. 546-547), acción «ad exhibendum» (p. 783), acción «in rem verso» (p. 787), presunción «juris et de jure», término «a quo» y «ad quem» (p. 796), «simpliciter» y «secundum quid» (p 807), reservaciones «a jure» y «ab homine» (p. 846), etc. Repetimos que este trabajo es difícil y delicado, pero merecía la pena pensar en llevarlo a cabo, y cuanto antes.

Concluímos esta reseña bibliográfica felicitando una vez más al autor de esta contribución admirable a las investigaciones que se van felizmente multiplicando en torno a la teología del laicado, y también a la Editorial Herder que, según su merecida fama, ha sabido ofrecernos un libro bien editado, casi sin erratas ni molestias en su manejo.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

FRANCIS L. B. CUNNINGHAN, O. P.: *The Indwelling of the Trinity*. The Priory Press, Dubuque (U. S. A.) 1955, pp. XVII-414, 23,5× 16 cms.

Entre las cuestiones que con más interés se han estudiado en los últimos años ocupa un lugar preferente, dentro de la teología, el tema de la Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo. Teólogos de todo el mundo católico han rivalizado en el estudio de este gozoso misterio. No siempre han estado de acuerdo, pero es indiscutible que, en la selva de las opiniones, han realizado profundos análisis que están ya dando sus frutos en la vida espiritual de los cristianos.

La obra del P. Cunninghan es una buena prueba de este interés por el problema y, al mismo tiempo que recoge toda la bibliografía sobre el tema, señala un eslabón más en su estudio. Es, ante todo, una obra de teología escrita por un norteamericano. Quiero decir con esto que la claridad, el orden, son en ellas virtudes relevantes, sin menoscabo de la originalidad. que también la tiene. Sobre todo en el análisis de los textos y en los esquemas comparativos y sintéticos. Toda la historia del problema es iluminada por el P. Cunninghan merced a una paciente búsqueda de las obras de los antiguos teólogos; con preferencia se ha detenido en los teólogos medievales, no sólo a través de las obras impresas, sino también, lo que realza el mérito de su labor, buceando en los manuscritos, de los que nos ofrece algunos trozos en los apéndices. La razón de esta preferencia por los teólogos medievales es intrínseca a la naturaleza de la obra, que, como indica el subtítulo, quiere ser un «estudio histórico-doctrinal de la teoría de Santo Tomás». Por eso ha insistido en «ambientarla» en su época, señalando las corrientes y las influencias. Quizá no falten quienes arguyan al autor de no haber interpretado con fidelidad a Santo Tomás. Pero ya sabemos con qué ardor se ha discutido sobre este punto en los últimos años, dividiéndose los teólogos en variadas opiniones. El P. Cunninghan sigue la interpretación de Galtier, de la Taille, Morency, etc.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

La presentación de la obra es impecable; una edición que a nosotros, europeos, nos parece de lujo.

A. HUERGA, O. P.

XIII Semana Española de Teología. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1954. XII-667 pp.

La XII Semana Española de Teología, 14-19 septiembre 1953, discutió una abundante serie de cuestiones que hoy se recogen en este grueso volumen: *La teología del laicado, Objeto material de la fe divina, Algunos problemas cristológicos, Otros estudios.* A la multiplicidad de temática se añade, dándole incandescencia, la actualidad. Lo más interesante de esta Semana estriba en la discusión de la «teología del laicado». Frente a la humanidad laica de ayer, la inserción de los laicos en el esquema abundoso de la teología católica. El laico ha dejado de ser elemento pasivo y puramente discente; pertenece orgánicamente a la Iglesia como miembro activo. Este concepto restaurado del «laico» y el auge que con la Acción Católica están adquiriendo los «seglares» en la vida y en el apostolado jerárquico han despertado la inquietud de revisar los moldes añejos para lograr una estructuración de la comunidad cristiana en la que el simple fiel ocupe su puesto con responsabilidad y dignidad. Por eso el tema de «teología del laicado» es vivamente actual, mas no exento de dificultades. Una serie de egregios teólogos lo someten a análisis dispares en la intención y en el método bajo el mismo denominador común. Así A. A. Esteban plantea, en valiente escorzo, el estado de la cuestión; el P. Sauras, O. P., estudia, con su claridad sutil, el sentido y alcance del *sacerdocio laical*; el P. J. M.ª Alonso se remonta a los tiempos de Santo Tomás para examinar el posible engarce de las doctrinas tomistas con «el llamado sacerdocio de los fieles»; el P. Monsegú analiza serenamente, para obviar los equívocos, «el concepto específico y el concepto analógico del sacerdocio cristiano»; finalmente los PP. Alonso Lobo, O. P., Bárcena, S. J., y B. de San Pablo, C. P., precisan otros puntos interesantes en los que estriba la «teología del laicado»: potestad de Régimen, potestad de Magisterio y perfección cristiana.

El tema de la «teología del laicado» es sumamente escurridizo y exige una delicadeza extremada. Pero los teólogos españoles lo han abordado con intrepidez de conquista, pero casi siempre sin perder el sano, ortodoxo, equilibrio. Todo el mundo sabe que no ha sido en España donde se despertó el fenómeno de lo que pudiéramos llamar «renacimiento de la teología del laicado»; los materiales bibliográficos que se barajaron en esta XIII Semana lo ponen bien de relieve. Pero es indudable que la aportación de nuestros teólogos a esta «teología» será digna de tenerse en cuenta, por su objetividad y su sazón, a medida que el tiempo pase y los primeros balbuceos de la estructuración a que nos referíamos antes, vaya llegando a la madurez apetecida. Aquí queda una buena prueba, a pesar de sus clarísimas deficiencias en el enfoque de algunas cuestiones y aunque haya que tener presente que el esquema programático no es exhaustivo y que la pluralidad de teólogos dificulta en raíz la homogeneidad expositiva y doctrinal.

La segunda parte de la XIII Semana, tal cual ahora se nos presenta en letra de molde, contiene una serie de estudios sobre el objeto material de la fe divina. El nervio de las discusiones lo constituye el «virtual revelado». Un viejo problema que profundizó y analizó de manera definitiva el P. Marín-Sola no ha mucho tiempo; su doctrina, después de las polémicas acres que suscitó, se va reafirmando robustamente a medida que pasan los días y el polvo encendido de la polémica se va disipando. No constituye esta sección de la XIII Semana una oportación valiosa. Todo es volver sobre lo discutido ya mil veces. Y en ésta hay un intento, a cargo de M. Ferro Couselo—que ya en otra ocasión tuvo una actuación desastrosa en las Semanas españolas de teología sobre un tema análogo—, que provoca cierta especie de náusea intelectual al ver el desaprensivo ímpetu con que arremete contra el P. Marín-Sola y la ligereza petulante con que «redescubre el Mediterráneo»...

Muy interesante es la sección tercera de análisis de «algunos problemas cristológicos» que plantean modernos teólogos, como el del «Yo» de Cristo y la controversia de Galtier-Parente sobre este tema.

El volumen se cierra con cinco estudios que no tienen conexión alguna «ad invicem», pero que resultan enjudiosos y de viva actualidad como «Dios admitido por el hombre» por distintas vías, «La maternidad espiritual de la Iglesia» o «Modernidad y Escolástica».

El triple índice—analítico, personal y general—facilita el manejo de este interesantísimo volumen que corresponde a la XIII Semana Española de Teología.

A. Huerga, O. P.

A. M. Dubarle, O. P.: *Les sages d'Israel.* 259 págs. Les Editions du Cerf. París.

Este precioso librito es rico en insinuaciones, y a pesar de la multiplicidad aparente de materias tratadas tiene una profunda unidad de enfoque total, ya que a través de sus páginas se destaca a la vez el pensamiento y la actitud espiritual de unos autores que tienen unos principios comunes religiosos profundamente enraizados. Como el título expresa, la exposición gira en torno a la literatura sapiencial en el sentido amplio, ya que hay un capítulo dedicado al relato del Génesis en cuanto que en él se afirman unas verdades sobre Dios, el mundo y el hombre que son el objeto de meditación de los «sabios» en la época de la literatura estrictamente sapiencial. Y al Evangelio mismo se le considera en el último capítulo como culminación de la corriente sapiencial de la Ley y los Profetas.

El autor no considera los libros sapienciales tanto como producto de una especulación surgida en un ambiente concreto de una época determinada cuanto como *palabra* de Dios, portadora de valores permanentes. Lejos de minimizar la originalidad de la literatura sapiencial hebrea, la destaca al poner de relieve los principios religiosos que son su fundamento y por los que se distingue de todas las otras sabidurías extrabíblicas contemporáneas.

Una preocupación del autor de este sustancioso librito es destacar la continuidad y homogeneidad del movimiento sapiencial israelita, haciendo ver que no hay contradicción entre las diversas enseñanzas de las distintas épocas, ya que todas están ancladas en una fe común en un Dios sabio y omnipotente. En este sentido todos los «sabios» contribuyen a preparar el Evangelio, ya que son «testigos de Dios» dotados de un profundo «humanismo religioso», que será sublimado por el Evangelio.

Estas páginas, pues, tienen en su aparente disparidad una profunda unidad. El autor, en estilo sencillo e insinuante, va asentando las bases de la teología bíblica del A. T. Más que afirmaciones se hacen insinuaciones que permiten al lector reflexionar ampliamente sobre los diversos libros de la Biblia. Un librito, pues, interesante y poco común, que orienta al que se inicia en la lectura de la Biblia.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

Doctrina Pontificia. Documentos Bíblicos. Edición preparada por SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, Pbro. Págs. XXX-704. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1955.

La benemérita B.A.C. inicia con este volumen del Sr. Lectoral de Madrid una nueva sección de doctrina pontificia, prologada por el Sr. Obispo de Madrid-Alcalá. Denzinger, con su *Enchiridion Symbolorum,* ha creado un nuevo grupo de obras teológicas, que vienen a prestar grandes servicios a los estudiosos de las ciencias teológicas. La colección de documentos sobre la Sagrada Escritura cuenta ya con varios de éstos que podemos llamar con el mismo título del primero Enchiridion Manual. Por su carácter oficial merece especial mención el publicado por la Pontificia Comisión Bíblica en su segunda edición 1954. Por razón de su origen mencionaremos el publicado el mismo año por el joven profesor del Seminario de Oviedo, D. Jesús Díaz, bajo los auspicios del Cardenal Pizzardo y con prólogo del Sr. Arzobispo de Oviedo.

Es natural que el que viene detrás no se contente con reproducir lo que hicieron los que le han precedido, sino que quiera añadir algo a los anteriores. El Sr. Lectoral de Madrid ha comenzado por añadir lo que pudiéramos llamar la historia de los conflictos bíblicos, que han dado ocasión a los documentos eclesiásticos, historia muy bien documentada y a la cual he de hacerle una observación sobre la controversia Báñez-Lessio. Tal controversia no ha existido nunca y menos sobre el tema de la inspiración. Hablando de esto Báñez habla de «dictado», «sugestión», como todos los escritores desde los Padres, pero como buen teólogo tomista que era, sabe tomar esas palabras en el sentido que pide la naturaleza divina y su misterioso modo de obrar, como lo muestran estas palabras: «Spiritus Sanctus fortiter et suaviter movet humanam mentem supernaturali instinctu et illuminatione». No hay ahí nada de «sentido físico», sino más bien lo que dice Pío XII en la «Divino Afflante Spiritu» que el Espíritu Santo mueve al hagiógrafo como instrumento racional. Ese «sentido físico» tal vez se le pudiera atribuir a Lessio. Pero decir esto en un estudio de 150 páginas

significa poco. En cambio no puedo menos de elogiar la ocurrencia de D. Salvador de contraponer a las desviaciones bíblicas de las naciones extranjeras la colaboración de España en la redacción de la Encíclica «Providentissimus Deus» por medio de *La Biblia y la Ciencia* del Cardenal González.

La colección de los documentos dudo que pueda ser más completa, todos precedidos de una nota introductoria que nos informa sobre el origen de ellos y de la ocasión de los mismos, cosa que ayuda para su mayor inteligencia. Sinceramente nos felicitamos de la publicación de la obra del Sr. Lectoral de Madrid, que incluída en la colección de la B.A.C. y publicada tan elegantemente, no dudamos que ha de lograr extensa difusión.

FR. A. COLUNGA

VERBUM DEI. Comentario a la Sagrada Escritura. Tomo I: *Introducción general.* Antiguo Testamento: *Génesis a Paralipómenos.* Págs. XXX-940. Tomo II: *Esdras a Macabeos.* Págs. XV-890. Prefacio de Su Eminencia el Cardenal GRIFFIN, Arzobispo de Westminster. Traducción española con un proemio de S. E. el Arzobispo-Obispo de Barcelona. Herder. Barcelona, 1956.

Los cultivadores de los estudios bíblicos de los países de lengua inglesa, que forman la Sociedad Bíblica Católica, estimulados por la Encíclica «Divino afflante Spiritu» han resuelto dotar a sus iglesias de un comentario de la Biblia que esté al nivel de los estudios escriturarios actuales. La obra, de grueso volumen, salió a luz pública en 1952. En ella tomaron parte 43 escritores, casi todos ellos profesores de Escritura y todos bien informados de los problemas que plantea la Biblia en general y en cada uno de sus Libros. La obra va precedida de una introducción concebida con un criterio más amplio del corriente, pues en ella no sólo se tratan los temas que tocan a la naturaleza de la Biblia, su historia y reglas de hermenéutica, sino otros más de geografía de Palestina, historia del Oriente Medio, arqueología bíblica, etc., etc. El lector que se haya asimilado las 470 páginas que abarca la introducción, se hallará bien preparado para abordar la lectura de los Libros Santos. Cada capítulo de esa introducción está escrito por un autor diferente. Los grupos de libros y cada uno de éstos tiene su introducción especial, en que se exponen los problemas de cada uno. En éstos, como en el comentario, se echa de ver la información que poseen sus autores de la literatura exegética católica y acatólica. El criterio con que abordan los problemas se inspira en la Encíclica Pontificia, que como es sabido, es un criterio amplio, que recibe con gusto la verdad de donde quiera que venga.

Una cosa me sorprende en estos hermosos volúmenes, y es la ausencia del texto sagrado, que el lector habrá de buscar fuera, con la consiguiente incomodidad. Los autores habrán, sin duda, tenido razones para proceder de este modo.

La editorial Herder de Barcelona ha emprendido la publicación de esta obra a fin de enriquecer con ella nuestra literatura bíblica. Para ello encomendó la traducción a los profesores dominicos PP. Salustiano Reyero,

Maximiliano G. Cordero, José Salguero y Acacio F. Casquero, los cuales en la ejecución de la obra han completado la bibliografía con las publicaciones españolas omitidas por los autores y se han permitido añadir al fin de cada volumen algunas observaciones, que completan o tal vez corrigen el texto original. El volumen segundo lleva además un extenso artículo del P. F. J. Caubet, SS. CC. sobre los famosos manuscritos del Mar Muerto.

Los estudiosos de la Sagrada Biblia hemos de agradecer a la editorial Herder la publicacón de esta obra, expresión de ciencia bíblica de nuestros hermanos de lengua inglesa.

F. A. C.

La Biblia. Versió dels testos originals i comentari pels monjos de Montserrat. XV-II: *Daniel-Lamentations. Baruch-Lletra de Jeremías,* per Dom Ramir Auge. Págs. 336. Monestir de Montserrat, 1954.

Un tomo más que viene a aumentar el comentario montserratino, y un tomo que no desdice nada de los publicados hasta aquí. Todos los elementos que pueden contribuir a la inteligencia de los Libros Santos, el estudio de los textos, la arqueología e historia, la erudición patrística y moderna ha sido puesto a contribución para resolver los problemas que los tres libros comentados ofrecen y para declarar su contenido.

El libro de Daniel presenta una porción de problemas de carácter histórico y literario, que hasta el día no han sido resueltos de una manera correcta. Sin embargo, la inteligencia del libro o no depende de esos problemos, v. gr. el porqué de las tres lenguas en que se nos presenta, o esa inteligencia se puede contentar con la solución general, ya comunmente admitida de que el libro, según hoy lo leemos, mira sobre todo a fortalecer los ánimos de los fieles atribulados por la persecución de Antioco IV Epífanes. Con esto y con atender al carácter de su género literario, que es apocalíptico, lo que nos da una regla cierta para interpretar algunas singularidades que lo distinguen de los otros profetas, tenemos los medios para alcanzar la inteligencia de este Libro Sagrado, que San Juan ha utilizado mucho en su Apocalipsis. A juicio del autor las visiones proféticas habrían sido redactadas en Palestina en la época de Antioco IV; los episodios históricos, que de una parte indican un conocimiento imperfecto de la historia persa, y de otra buenas relaciones con los poderes gentiles, serían compuestos antes, durante el siglo III. Las razones alegadas por el autor son sin duda muy atendibles.

En nuestra Vulgata, como en la versión griega de los LXX, las Lamentaciones van unidas al profeta Jeremías sin duda por el epígrafe que llevan: Lamentaciones de Jeremías profeta. Sin embargo, en el texto hebreo las Lamentaciones van incluídas en la sección de hagiógrafos y constituyen uno de los cinco rollos cuyo tercer lugar ocupan. El tema es claro. La lamentación de un alma religiosa sobre la destrucción de la Ciudad Santa. ¿Quién fué esta alma? Lo ignoramos. La atribución a Jeremías no está justificada. Las Lamentaciones están compuestas en Palestina, pero no por el mismo autor. La primera sería del fin de la cautividad, compuesta por

alguno de los repatriados; las II-IV de época anterior, después de la destrucción de la ciudad. La V de la época de Antíoco IV, antes de la dedicación del Templo por Judas Macabeo (164). El autor trata de justificar estas afirmaciones con la lección de los textos.

Baruch, hijo de Nebías, figura mucho en el Libro de Jeremías, de quien era secretario o auxiliar para escribir las profecías. El libro que se le atribuye ofrece algunas dificultades de carácter histórico y literario. La falta de unidad se echa de ver en la forma literaria y en el pensamiento del libro. Cuanto a su autor, la primera corriente entre los católicos que se ocuparon de este libro, defendía que el libro era obra de Baruch. Pero en 1928 P. Heinisch, profesor de la Universidad de Nimega, en un estudio sobre el origen del libro, ha creído, por razones de crítica interna, que se debía abandonar la sentencia tradicional, y por su parte atribuye la primera y segunda parte (3, 9-4, 4; 4, 5-5, 9) a una época posterior a la restauración del Templo, dejando a Baruch (1, 1-3, 8). Otros autores (A. Penna) retrasan mucho más la fecha de composición del libro. El P. Augé, no atreviéndose a optar por ninguna de las dos sentencias, ni a proponer una propia, se contenta con señalar en su comentario los indicios, que parecen favorecer a una o a otra sentencia.

Nos queda la carta de Jeremías. Como es sabido, es una verdadera sátira contra la idolatría, que la sentencia tradicional atribuía al profeta, pero que la crítica independiente cree compuesta en época posterior. Algunos autores católicos parecen inclinarse a esta sentencia, porque tanto el libro de Baruch, como la carta de Jeremías, no se hallan incluídas en el Canon judío.

Para información de nuestros lectores hemos señalado las singularidades de cada libro, que el P. Augé expone en las introducciones. Cuanto a su comentario hemos de decir que es copioso, preciso y, como hemos indicado al principio, sólido y lleno de erudición. Hace gran honor a la Biblia de Montserrat.

Fr. A. Colunga

H. Ameri, O. F. M.: *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Conceptione tempore Concilii Basileensis*. Academia Mariana Intern. Romae, 1954, XXIV-271 pp.

Entre la copiosa producción, que con motivo del año Centenario de la definición de la Inmaculada, tiene su lugar la presente monografía doctrinal-histórica del P. Ameri.

En ella estudia minuciosamente la doctrina de los teólogos que intervinieron en la controversia en torno a la Concepción Inmaculada en tiempo del Concilio de Basilea, v. gr.: Porqueri, O. F. M.; Montenegro, O. P.; Juan de Segovia, y Torquemada, O. P.

Un defecto capital vicia la, por otra parte, erudita y bien compuesta monografía, pues desde las primeras páginas el autor toma partido por el bando, que por las palabras suena inmaculista, aunque los conceptos no lleguen cabalmente a compaginarse con los principios teológicos de la «Inef-

fabilis». Y así expone ampliamente el pensamiento de Segovia al través de todo el texto, arrinconando en las notas el de Montenegro y Torquemada, que por las palabras suenan maculistas, pero que en un examen crítico recogen mejor los postulados teológicos de la Bula. Una rigurosa imparcialidad científica no proscribiría la postura de estos maltratados teólogos, cuya terminología parece desconocer el P. Ameri.

Tomada parcialidad, se impone una refutación de la doctrina de Segovia, en cuanto que se mueve en la línea escotista. Pero esto exige un libro de las proporciones del reseñado.

Con todo, el autor no sólo expone como cierta la doctrina de Segovia, sino que se permite paráfrasis desde sus puntos de vista, aun en contra del sentir de éste.

Pues mientras que Segovia cita en sus «Allegationes» a Santo Tomás como defensor de la Inmaculada, el P. Ameri le rectifica diciendo: «...defensores piae sententiae... conati sunt auctoritatem eius (D. Thomae), immerito (!) tamen, ad suas trahere partes» (156). Y cuando el famoso teólogo cita los textos tomistas de las Sentencias y de la Exposición del Avemaría, que hablan de la inmunidad original de la Virgen el autor encuentra en ellos o contradicción con su contexto (157), o que Segovia desconoce las leyes de la crítica moderna (158). Recomendamos al P. Ameri que lea sobre el particular la obra del P. Rossi, aparecida en Piacenza en este año.

Sin embargo, la obra del P. Ameri en su parte técnica puede ponerse como modelo de monografía por su sistematización, copiosa bibliografía y órdenados índices.

Fr. M. Garcia Miralles, O. P.

Ioannes Felix Rossi, C. M.: *Quid senserit S. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione,* Piacenza. Collegio Alberoni, 1955, 98 páginas.

La controversia acerca del pensamiento de Santo Tomás sobre la Concepción Inmaculada de María empezó en la Universidad de París entre Juan Monzón, que lo hacía maculista, y Pedro Ailíaco, que lo contaba en la fila inmaculista.

Si el debate acontecía exactamente en 1387, durante un siglo bien cumplido nadie reputó al Angélico como adversario de la Inmaculada Concepción.

Desde entonces los acérrimos contendientes tuvieron como principal empeño en poner de su parte al Doctor Común, cuya doctrina había sido de algún modo canonizada por la Iglesia, juntamente con su vida.

En la lista de esclarecidos teólogos, que eximieron al Santo del dictado maculista, hay que añadir el nombre del P. Rossi, autor del presente libro que reseñamos.

Con él viene a llenar un vacío en la controversia, cual era la falta de una exégesis meticulosa, profunda y tomista del pensamiento de Santo Tomás, al través de todas sus obras.

Y ha cumplido el P. Rossi tan bien su cometido que no dudamos afirmar que es una aportación definitiva en tan espinosa cuestión, de suerte que las afirmaciones que intenten colocar al gran Doctor entre las filas de los negadores del singular privilegio, si no refutan convincentemente el contenido del libro áureo del P. Rossi, han de ser científicamente tenidas por superadas.

Interpreta definitivamente y en la línea inmaculista las expresiones tomistas, que parecen afirmar el maculismo, resumiendo su labor con estas palabras: «Semper prae oculis habere debemus quid valeat pro S. Thoma 'in originali concipi' et 'originale contrahere'; item 'peccatum originale' in operibus Angelici Doctoris, non tantum culpam originis designare, sed nunc culpam, nunc concupiscentiam seu carnis infectionem significare. Deinde, nullo praeiudicio imbutis—alioquin potius quam pergere, melius esset sistere ne laborem profundamus—, absolute necessarium est ut textus magis explicitos, qui nisi unam admittum interpretationem, eligamus et horum sub lumine, sicut iam diximus, alios consideramus» (pág. 61-62).

Lo mismo decimos respecto de los conceptos, tan traídos y llevados, de «conceptio» y «animatio»; «sanctificatio» y «mundatio», junto con «purgatio», etc., que, por certera aplicación de las exigentes leyes de la hermenéutica, adquieren su acabado valor tomista en pro de la Inmaculada.

Trae, finalmente, un Apéndice sobre la autenticidad de textos (creído por muchos como interpolaciones), «B. Virgo a peccato originali et actuali immunis fuit», «B. Virgo nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit»; hecho a base de los manuscritos de las dos obras en que se encuentran, constituyendo un logro definitivo ante la crítica.

Sirvan estas breves líneas de entusiasta recomendación de un libro, cuya mejor presentación es la lectura de sus páginas admirables.

Fr. M. García Miralles, O. P.

M. J. Scheeben: *Madre y Esposa del Verbo*. Estudio reelaborado y dispuesto por Carlos Feckes. Versión española de Feliciano de Ventosa, O. F. M. Cap. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1955. Págs. 266, pts. 34.

El nombre de Scheeben es universalmente conocido en el campo de la mariología por su obra *Madre y Esposa del Verbo*, hoy traducida y presentada al público español. El mismo valor constructivo de esta obra la hace de sumo interés y de gran importancia para el progreso de los estudios mariológicos. Se sabe que la doctrina mariológica de Scheeben es de profunda intuición y sumamente original, en lo cual radican sus méritos y sus defectos. Su genio sondea lo íntimo de los misterios marianos, descubriendo en ellos y en sus mutuas relaciones nuevos horizontes de luz. De ahí que todas las cuestiones mariológicas tratadas por él han quedado enriquecidas con nuevo jugo teológico. A nuestro parecer, donde más sobresale es en la profunda penetración de la doctrina mariana de la Sagrada Escritura. Pero en cada uno de sus capítulos, debido a lo original de su método poco escolástico, al lado de estas geniales intuiciones que se adelantan al progreso

de los años posteriores, hay notables vacíos por llenar y conclusiones destituídas de sólido fundamento, que indudablemente han de conducir a la discusión. Pero todo ello acrecienta el influjo de esta mariología singular Los hallazgos positivos enriquecerán notablemente la ciencia mariológica; las lagunas invitarán, por contraste, a ser superadas con el mismo vigor científico; y las discusiones sobre sus puntos vulnerables contribuirán a conocer mejor la rica personalidad de María. Por eso no dudamos en afirmar que su traducción será una eficaz colaboración al progreso de la Mariología en nuestra Patria.

Fr. Manuel G. Bueno

E. Neubert, Marianista: *María en el Dogma*. Versión de la 2.ª edición francesa por el P. Miguel Fernandez de Prada y D. Gregorio Cerio. Ediciones Paulinas. Zalla (Vizcaya) 1955, págs. 275.

Es mucha aún la labor necesaria para penetrar el «misterio de María». Unos han de esclarecer poco a poco sus prerrogativas; otros han de exponerlas clara y sencillamente para que los fieles la amen y la imiten mejor. De estas dos finalidades el autor de esta obra intenta no la investigación científica, sino la divulgación de las verdades ya adquiridas por la ciencia mariológica. Su método compendioso, su estilo movido y su admiración filial ante las grandezas de la Madre son ciertamente aptos para iniciar a las almas en el conocimiento y amor confiado de Ella. Pero como las obras de divulgación son subsidiarias de la investigación, la que reseñamos resulta ya muy imperfecta. Dado el progreso de los últimos años, las grandes prerrogativas de María se nos presentan con un sentido y un alcance santificador más intenso que el expuesto en esta obra. No obstante, los fieles que la lean se sentirán cada vez más atraídos por la incomparable belleza de la Virgen, Madre de Dios y nuestra.

Fr. Manuel G. Bueno

Dr. Luis Alonso Muñoyerro, Arzobispo de Sión: *Código de Deontología médica*, 4.ª edición. Madrid, Ediciones FAX, 1956. Págs. 362, 65 ptas.—*Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia*, 4.ª edición. Madrid, FAX, 1955. Págs. 401, 70 ptas.—*Código de Deontología farmacéutica* 2.ª edición. Madrid, FAX, 1955, Págs. 255, 53 ptas.

Conocidos son los méritos relevantes del Dr. Muñoyerro como asesor religioso de las Hermandades católicas de médicos y especializado en todos los problemas de la moral médica. La obra primera, *Código de Deontología médica*, es de las que abrieron marcha en la serie de publicaciones de esta índole en nuestra patria, ya que data su primera edición de 1934 y es anterior incluso a la siguiente, tan difundida, de *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia*.

Junto con ésta, el presente Código de Deontología va adquiriendo especial aceptación y popularidad entre las obras de esta clase. Clara prueba

de ello es esta cuarta edición que ambas obras obtienen, transcurrido tan breve tiempo de la edición anterior.

Por ello no son muchas las mejoras que se aprecian en ella. El Código, de claro, ceñido y ordenado articulado, en que se condensan con precisión los deberes de la clase médica y la moralidad de muchas intervenciones y actuaciones médicas, cuyos preceptos van todos apoyados en sólidas fuentes y profuso material informativo, venía ya avalado con numerosos apéndices que componen la mitad de la obra. En ellos se recogen valiosos documentos que ilustran muchos problemas deontológicos, en especial todo lo referente a la legislación canónica y civil sobre medicina. La presente edición sólo adiciona una nota catalogando los últimos discursos pontificios en materia médica desde 1944 con la inserción, por su importancia, del texto del reciente discurso sobre el parto sin dolor.

Sólo echamos de menos que el apéndice sobre la prostitución no haya sido enriquecido con la reciente legislación española prohibitiva de la misma y la literatura a que tan oportuna disposición ha dado lugar.

La segunda obra, *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia,* sin duda la más conocida y de mayor utilidad entre las tres, se presenta también casi sin variaciones respecto de la edición tercera, de la que dimos cuenta en esta Revista. En Aéndice VI se ha transcrito el discurso del Papa a las comadronas de 29 act. 1951. Notamos también algunas otras breves adiciones, como la corrección de p. 161-2 en que el autor se desdice de la teoría que antes expone sobre la licitud del trasplante rejuvenecedor de órganos genitales. Tales trasplantes de órganos sanos para curar a otros organismos enfermos parecen ya ser ilfcitos según declaraciones de Documentos pontificios.

El *Código de Deontología farmacéutica* es la más reciente de estas obras deontológicas de Mons. Muñoyerro, pues data de un discurso suyo de 1949. Comienza también a cobrar el favor del público, pues de él se presenta segunda edición. Más jugoso en consideraciones doctrinales, tanto el articulado como los capítulos introductorios sobre temas fundamentales, no es menos rico en erudición informativa y documental, conteniendo asimismo en Apéndices cuantos discursos, puntos históricos y legislativo , etc., puedan interesar a los deberes profesionales de la especialidad.

Y las tres obras han obtenido en esta última edición una similar presentación tipográfica, más lujosa y modernizada, que aumenta su atractivo y contribuirá sin duda a la difusión, cada vez creciente, de sus sanas doctrinas, cuyo conocimiento y divulgación son tan necesarios para elevar el nivel moral de la actual sociedad.

Fr. Teofilo Urdanoz, O. P.

1. J. M.ª de Buck, S. J. : *Diagnósticos de la vida juvenil.* Pgs. 331. Pts. 36.
2. J. Arbeo, Pbro. : *Te vas haciendo hombre.* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1953.

El autor del libro *Diagnósticos de la vida juvenil* ya es conocido por su dedicación a los temas sobre la juventud. La vocación y la experiencia

le han capacitado para tratarlos con soltura. El presente libro, como indica su título, es una serie de soluciones distintas para casos también distintos, los casos difíciles que pueden presentarse a cualquier pedagogo. Son psicologías un tanto extrañas y por lo mismo desconcertantes y difíciles para quien se ocupa en su formación.

El mérito del libro parece residir todo en una voz de alerta que resuena insistente después de haberlo leído. Las reacciones de estos casos difíciles, en su fondo son humanas, pero adquieren un revestimiento caprichoso, individualísimo, que es preciso romper para llegar a la motivación última de las mismas. Es un libro útil como una advertencia seria que estimula a poner en práctica todos los recursos que puedan allegarse, de la escuela, de la familia, del médico, etc., con el fin de acertar. El libro es ameno, pues expone situaciones diversas llenas de interés.

En el libro *Te vas haciendo hombre,* se dirige su autor al joven cuya psicología cubre las etapas normales del desarrollo juvenil. Toca, por tanto, los temas comunes a libros de esta clase, esforzándose por que el joven se dé cuenta de las maravillosas fuerzas con que puede enriquecer su personalidad en la juventud. Para ello se precisa la orientación, abrirse a las influencias sanas y no derrochar las energías en empeños ilícitos. El libro está escrito en estilo confidencial, directo, de manera que pueda interesar a los jóvenes que lo lean. En él se insertan unas cuantas estampas fotográficas puestas como indicadores que sugieren el tema de los capítulos.

FR. J. M. D.

Actas del Congreso de los estados de perfección de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Volumen I: *Religiosos.* 876 págs. Ed. Guadalupe. Buenos Aires, 1954.

Celebróse este Congreso en Buenos Aires del 3 al 11 de marzo del año 1954.

El primer volumen, único que hasta ahora hemos recibido, se divide en cinco partes.

La primera se ocupa de los *antecedentes del Congreso.* Subdivídese en tres secciones concernientes a los *trámites oficiales* seguidos para organizarlo, a *la participación de la Jerarquía* en el mismo, y a su *preparación inmediata.*

La segunda parte, rotulada «El Congreso», comprende dos secciones. La primera da cuenta de las autoridades que tomaron parte en él, del reglamento adoptado y programa desarrollado; la segunda contiene la crónica y los discursos pronunciados, tanto oficiales como académicos.

La tercera parte, cuyo título es: *Actas del Congreso,* nos ofrece una crónica detallada de las sesiones celebradas y de su funcionamiento, y como colofón de la misma figuran unas *palabras del P. Larraona* sobre diversos temas relativos al derecho de religiosos, que fueron tomadas taquigráficamente.

La cuarta parte, que es la más extensa e interesante, intitulada *Estudio de los temas,* nos da el texto de las ponencias y comunicaciones sobre múltiples e importantísimos temas en el Congreso tratados con verdadera competencia, de cuyas enseñanzas cabe esperar frutos ubérrimos para los religiosos y para los fieles en general.

Con verdadera pena hemos de limitarnos a ligeras indicaciones por no permitir otra cosa el espacio de que disponemos.

Entre otros asuntos, fueron objeto de estudio: *La perfección religiosa, su concepto y obligatoriedad. La persona humana en los estados de perfección. Importancia actual de los estados de perfección; su posible renovación en conformidad con las exigencias de los tiempos. Ventajas y peligros que pueden ofrecer a la vida religiosa los inventos modernos: prensa, cine, radio, televisión. Los votos religiosos. La vocación religiosa; su cultivo y reclutamiento. Dirección espiritual; su importancia y necesidad. La cuenta de conciencia. Formación humanística, científica, filosófica, teológica y pastoral. El apostolado social. El apostolado de la docencia.*

En la quinta parte se registran las *Conclusiones* y los *votos especiales* del Congreso.

Es una obra que no debe faltar en las bibliotecas de los religiosos, especialmente en las casas de formación.

Fr. S. Alonso, O. P.

L. Gonzalez Hernandez, S. I.: *El primer tiempo de elección según San Ignacio.* Pgs. 237. Studium de Cultura, Madrid, 1956. Ptas. 50.

Esta obra es la tesis doctoral del autor, presentada y defendida en la Universidad Gregoriana. Ninguna reseña más autorizada que la *presentación* de la obra hecha por el P. I. Iparraguirre, a juicio del cual puede ser considerada como la mejor muestra de la nueva tendencia de la literatura ignaciana a desentrañar el contenido teológico de los *Ejercicios* y demás obras de San Ignacio. No se desestiman las exposiciones prácticas, ni los estudios apologéticos de los *Ejercicios*, antes bien se reconoce explícitamente su necesidad; pero se insiste, y con gran razón, en que esto no basta. La inteligencia naturalmente aspira a penetrar en el mundo ideológico de la espiritualidad ignaciana para descubrir su inserción en los dogmas fundamentales del cristianismo y sus relaciones con otras formas de teoría y práctica espiritual.

La obra que tenemos el gusto de reseñar se caracteriza por una honda penetración teológica del tema, que hasta el presente era materia casi inexplorada. El estudio se divide en dos partes. La primera trata del «primer tiempo» en sí mismo; la segunda, de su relación con otras manifestaciones ordinarias o extraordinarias de la vida espiritual y con los otros dos tiempos de elección de que habla San Ignacio.

En la primera parte es notable el fino análisis de los más mínimos detalles con que San Ignacio caracteriza «el primer tiempo» de elección. Las pocas líneas del texto ignaciano dan lugar a un amplio y siempre atinado desarrollo, en que se demuestra no sólo la competencia exegética del autor,

sino también su sólida preparación psicológica y teológica que le permite moverse con gran soltura y seguridad en todas aquellas materias que de alguna manera pueden contribuir a esclarecer el tema estudiado.

En la segunda parte queremos destacar de modo particular la comparación hecha entre la gracia del «primer tiempo» de elección y la contemplación según San Juan de la Cruz. El autor advierte, ante todo, que no se pueden identificar, porque, entre otras razones, no siempre la contemplación tiene por finalidad resolver una elección según el esquema de «primer tiempo»; pero cree y prueba ampliamente que la gracia del «primer tiempo» implica la contemplación, con la diferencia que San Juan de la Cruz y todos los escritores místicos que hablan de contemplación hacen destacar principalmente la actividad intelectual, mientras que la gracia de «primer tiempo» según San Ignacio actúa preferentemente sobre la voluntad. Pero ni la contemplación sería posible sin la voluntad, porque da al alma un conocimiento *amoroso*, ni la gracia de «primer tiempo» se impone de una manera ciega, arracional; según San Ignacio, la voluntad, fuertemente conmovida por la gracia, se limita a seguir lo que *le es mostrado*, sin temor alguno de errar en la elección.

A nuestro juicio es sumamente interesante hacer ver estos y otros puntos de contacto entre la espiritualidad ignaciana y el misticismo sanjuanista, porque creemos que puede ser de gran utilidad para ambos modos de concebir y practicar la vida espiritual, a los cuales, en definitiva, se han de reducir, en una o en otra forma, todas las corrientes de una sana espiritualidad.

Fr. A. Bandera, O. P.

Juan G. Arintero, O. P.: *Cuestiones místicas*. B. A. C. Madrid, 1956. LVI-690 págs.

Bellamente editada por la B. A. C. aparece esta nueva edición—la cuarta desde su publicación—de la magnífica obra del P. Arintero, con notables mejoras con relación a las ediciones anteriores.

Nada hemos de decir del valor intrínseco de la obra, ya de sobra conocida por el público español. Es, nos parece, el mejor libro del P. Arintero, al menos desde el punto de vista informativo del estado de estas cuestiones en la teología actual. En siete cuestiones densas, eruditas quizá en demasía, llenas de entusiasmo por la causa que defiende y, sobre todo, impregnadas de entrañable unción, va poniendo fuera de toda duda que la ascética y la mística no son dos caminos paralelos de la vida espiritual por cualquiera de los cuales se puede llegar indistintamente a la cumbre de la perfección cristiana, sino dos etapas de un solo camino de perfección en cuyo primer estadio prevalecen los elementos ascéticos y en el segundo los místicos; que, por lo mismo, la contemplación mística o infusa no está reservada exclusivamente para una pequeña selección de aristócratas del espíritu, sino que todos los cristianos pueden y deben aspirar a ella, como cosa del todo indispensable para llegar a la santidad a que todos estamos llamados; que el hecho de que la mayor parte de las almas no llegan jamás

a estas alturas se debe casi exclusivamente a su falta de plena generosidad y de total entrega al servicio de Dios; y que, si de verdad fuéramos fieles a la gracia y a las delicadas insinuaciones del Espíritu Santo, todos alcanzaríamos de hecho estas alturas de la unión mística transformativa. Estas son las líneas fundamentales del gran mensaje arinteriano que, sin duda alguna, se ha impuesto definitivamente al mundo de hoy. Al cabo, el P. Arintero no inventó nada. Su gloria consiste únicamente en haber restaurado—después de tres siglos de desorientación y decadencia—el genuino concepto de la verdadera mística tradicional.

La presente edición, decíamos, contiene notables mejoras con relación a las anteriores. La principal consiste en haber incorporado íntegramente la preciosa obrita del P. Arintero «Grados de oración», que constituye la séptima cuestión de este volumen y que aparecía en ediciones anteriores en breve extracto. Al frente de la obra figura una introducción en la que, después de unas «anotaciones previas» del P. Sabino Lozano (a cuyo cargo ha corrido esta edición), expresan su juicio sobre la vida y doctrina del P. Arinterio el Sr. Obispo de Teruel; el P. Aldama, S. J.; el P. Garrigou-Lagrange, O. P., y D. Jaime Gurza. Siguen una breve información en torno a dos episodios de la vida del P. Arintero y algunas observaciones del editor.

Ojalá que esta nueva y copiosa edición del precioso libro del P. Arintero se difunda rápidamente por todo el mundo para gran gloria de Dios y bien de las almas.

FR. A. ROYO MARIN

SAN FRANCISCO DE SALES: *Introducción a la vida devota.* Traducción del francés por P. DE SILVA, Phro. Ed. 3.ª Págs. 360. Luis Gili. Barcelona.

Esta obra ya no necesita presentación. Sus frecuentes reediciones duran te más de tres siglos son la mejor garantía de su perenne actualidad. Creemos de especial interés en nuestros días hacer notar la importancia que el Santo Obispo daba a la formación de almas selectas, dispuestas a emprender animosamente el camino de la santidad. Contra quienes consideraban esta tarea impropia de un Obispo, cuya atención es reclamada por tanta multitud de negocios pastorales, replica el Santo aduciendo el ejemplo de los antiguos Padres y la naturaleza misma del grado episcopal, porque «a los Obispos es a quienes toca principalmente dirigir las almas a la perfección... y por consiguiente en nada pueden emplear mejor su tiempo que en esto» (p. 11). Las modernas aficiones al apostolado de masas, en que se puede hacer alarde de organización y técnica, ocasionan a veces una cierta desestima del apostolado en pequeño y concretamente del apostolado de perfección, alegándose a veces que estas almas ya están ganadas para la Iglesia y que no se puede *perder el tiempo,* cuando hay tantos que viven fuera y que es preciso atraer. Pero estas razones son especiosas evasivas para rehuir un trabajo humanamente oscuro; y si a veces son formuladas por personas sinceras, es preciso decir que están equivocadas, porque pocos sintieron la necesidad de atraer a los descarriados tan hondamente como San Francisco de Sales, sobre quien pesaba el gobierno de una diócesis devastada por la

herejía. Y no obstante, el Santo supo estimar y realizar este otro apostolado silencioso y humanamente insignificante. Aunque, bien miradas las cosas, no hay que ver oposición entre las dos clases de apostolado, porque las almas impulsadas hacia la perfección serán el mejor sostén y garantía del apostolado entre las masas.

La traducción, correctísima.

P.

VICTORINO OSENDE, O. P.: *Lecciones de vida espiritual.* Editorial Ope Vallava (Pamplona). 192 págs.

El veterano autor de estas páginas—que considera ya como «su testamento»—nos da en ellas, quintaesenciada, toda su experiencia en la teoría y la práctica de la vida espiritual. No se trata de un tratado sistemático de espiritualidad. «Simplemente—utilizamos sus mismas palabras—han sido las circunstancias y la inspiración de distintos momentos de mi vida los que han ido como goteando cada palabra de este libro. He ido manchando el papel con mi experiencia...». Así es la verdad. Se transparenta con claridad en estas páginas que se trata de algo muy vivido y muy meditado a la vez. Las almas acostumbradas a las cosas de Dios, percibirán en seguida el buen olor de Cristo, la más auténtica espiritualidad evangélica.

La primera edición de este libro apareció con el título humilde de «Catequesis de vida espiritual». Esta segunda, pulcramente presentada por la nueva Editorial Ope, lleva el título que encabeza estas líneas. Ojalá obtenga la rápida difusión que alcanzó la primera entre las almas sedientas de Dios

A. R. M.

THOMAS MERTON: *La senda de la contemplación.* Págs. 164. Colección «Patmos». Madrid, 1955.

Es una breve, pero preciosa exposición de la vida de oración orientada hacia la contemplación infusa en la que, con mucho acierto, ve el autor el término normal de la vida cristiana. Todos los cristianos podrían y deberían llegar a ella si fueran perfectamente fieles a las mociones interiores del Espíritu Santo que les llama a una vida de mayor recogimiento y oración. «La contemplación infusa—escribe Merton—es la plenitud de la vida cristiana, el florecimiento de la gracia y de los dones y bienaventuranzas que perfeccionan la obra de las virtudes teologales. Lejos de ser algo esotérico y peligroso, la contemplación infusa se nos da como término normal de la vida cristiana incluso en esta vida» (pág. 132). Y un poco antes había escrito: «Por tanto, si alguien preguntara: ¿quién puede desear este don y pedirlo en la oración?, la respuesta es obvia: *todos*» (pág. 87).

Muy de veras recomendamos a nuestros lectores una obrita tan útil y acertada, que estimula a las almas en su vida de oración y las empuja hacia las alturas de la unión mística con Dios accesibles a todas.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

GEORGES CHEVROT: *Simón Pedro*. Pgs. 364. Colección «Patmos», Madrid, 1956.

Es un estudio interesantísimo de la psicología de San Pedro y de la paciente labor educadora de Jesucristo hasta convertir al fogoso pescador de Galilea en piedra fundamental de la Iglesia y jefe de los apóstoles. Para ello examina los pasajes evangélicos en que aparece Cristo frente a San Pedro, corrigiéndole, estimulándole, humillándole o animándole. Se ve al pescador de Galilea evolucionando poco a poco bajo la divina dirección de Jesús hasta quedar modelado al gusto del Señor. Su franqueza, su espontaneidad, sus ímpetus, su amor ardiente a su Maestro y otros rasgos fundamentales de la psicología de San Pedro, aparecen en toda su fuerza sugestiva hábilmente presentadas por el autor. Es un libro estimulante, alentador, que presenta la santidad perfectamente accesible a todos los temperamentos y caracteres. Hará gran bien al lector de nuestros días, atormentado con la lucha diaria por superar, en su camino de ascensión hacia Dios, el ambiente desalentador de una sociedad cada vez más paganizada y olvidada de El.

A. R. M.

FRANZ JOSEPH PETERS: *Espiritualidad sacerdotal*. Págs. 328. Colección «Patmos». Madrid. 1956.

Bajo este título reúne el autor las conferencias a los sacerdotes de Bon en los cursos 1943-1945, ampliadas en los años posteriores. Divide la obra en dos partes. La primera, *El día del sacerdote*, estudia las diversas actividades a que suele entregarse el sacerdote diariamente para enseñarle la manera de santificarlas. Y en la segunda, *El sacerdote y el año eclesiástico*, hace un rápido recorrido de la liturgia de los diferentes tiempos del año con idéntica finalidad. Escrita por un profesor universitario para sus hermanos sacerdotes, ya se comprende que el tono será siempre digno y elevado, si bien orientado directamente a la espiritualidad práctica y no a la especulación teológica.

A. R. M.

STEPHANE PIAT, O. F. M.: *El Evangelio de la pobreza*. Págs. 302. Colección «Patmos», Madrid, 1956.

No se trata de un tratado sistemático sobre el buen uso de las riquezas, la injusticia social que reina en el mundo de hoy, ni de ningún otro aspecto de la llamada «cuestión social». Se trata de reflexionar serenamente sobre las enseñanzas evangélicas en torno a la pobreza y la riqueza para poner de relieve ese desprendimiento de los bienes terrenales que constituye una de las características más acentuadas de la moral cristiana. Los treinta y cinco capítulos de la obrita se agrupan bajo los siguientes títulos funda-

mentales: el divino pobre, el falso dios, los peligros de la riqueza, el buen uso de las riquezas, el reino de los pobres.

Es admirable la serenidad con que están escritas estas páginas a pesar de tratar tema tan candente y fácil al latiguillo demagógico y a la ironía hiriente. Es un libro que pueden leer por igual ricos y pobres. Para todos tiene una palabra de noble advertencia, de consejo leal, de orientación luminosa. Se lee con verdadero gusto y placer.

A. R. M.

PIERRE DANSE: *La religión du Christ*. Les éditions ouvrières París, 1954, 95 págs.

Es una breve introducción a la vida cristiana, que expone clara y agradablemente, sobre los textos de la Sagrada Escritura, las principales verdades de nuestra fe.

El texto, esquemático y sugerente, va ilustrado con abundantes fotografías que patentizan más las ideas.

Es una verdadera introducción, catecismo para mayores, bellamente presentado, que anima a informarse más sobre los puntos que trata.

A. L.

ARSENIO SEAGE, S. D. B.: *La Catequesis antigua*. Ed. APIS. Rosario (Argentina), 1953, 234 pp.

«La catequesis antigua» es un precioso estudio sobre la formación que recibían los catecúmenos en los primeros siglos de la Iglesia.

Comprende el período que va desde la era apostólica hasta el fin del imperio romano de Occidente, analizando con abundante documentación el método usado por los Apóstoles, las escuelas catequéticas de Oriente y Occidente y los Padres de la Iglesia.

La intensidad de la preparación para el bautismo en los tiempos heroicos en que ser cristiano era tener vocación de mártir, contrasta fuerte y dolorosamente con la práctica actual.

Al final recoge diversas exhortaciones de los Papas ponderando la importancia del oficio de catequista, sus responsabilidades y la urgencia de su misión.

A. L.

ARTURO ALONSO LOBO, O. P.: *Laicología y Acción Católica*. Págs. 443 Studium, Madrid, 1955.

Es la obra que reseñamos un trabajo jurídico de altura. El autor, con un hondo sentido de la ley penetra en el fondo de la teología para comprender en su integridad el espíritu y el sentido de las leyes. Poseída la ley, saca

sus conclusiones: unas para rechazar-parte negativa; otras, para afirmar-parte positiva.

Quien suspire por un juridismo perfecto, por unas formas jurídicas perfectas, hallará en esta obra un ejemplar de su vida, porque el buen jurista, dado que recibe este nombre por su conocimiento del ser de la ley, debe, como posición previa, ahondar en la filosofía de la ley, pues la ley—por definición—está vinculada al fin de la sociedad. Intentar ser jurista al margen de la filosofía de la ley—como patentiza el autor—es equivalente a elaborar la metafísica del ser independientemente de su causa final. El producto de semejante estudio es obvio: una metafísica imperfecta; el resultado de semejante juridismo es, también, evidente: un leguleyo que se entretiene—absurdamente—con las máscaras de las leyes.

Divide el autor su obra en tres partes: I. Lo que la Acción Católica no es, págs. 25-155.—II. Qué es la Acción Católica, págs. 161-286.—III. La Acción Católica a la luz del Derecho Eclesiástico, págs. 287-435.

I. En la primera parte, Lo que la Acción Católica no es, partiendo de la definición de Acción Católica dada por Pío XI: «participación de los fieles en el apostolado jerárquico de la Iglesia» (págs. 27), estudia el autor la naturaleza de esta participación jerárquica. Plantea la noción y división de jerarquía, y con una lógica exacta concluye que la Acción Católica como tal no pertenece a la jerarquía: ni a la de jurisdicción ni a la de orden; ni a la de derecho divino ni a la de derecho eclesiástico.

Creemos que el autor se entretiene demasiado en la refutación de la sentencia de los teólogos que menciona, ya que éstos no confunden o identifican el sacramento del Orden con el del Bautismo. Su rango teológico es suficientemente elevado para no incurrir, de forma tan pueril, en tan craso protestantismo. Juzgamos que el autor y los mencionados teólogos se desenvuelven en terrenos diferentes. Mientras el autor se mueve dentro de la noción estricta y científica de jerarquía, los otros desarrollan su actividad dentro del concepto analógico e impropio. Lo más exacto, creemos, hubiera sido parcelar los terrenos: a) A la propia: no pertenecen. b) ¿Cuál es la capacidad y obligatoriedad del cristiano frente al fenómeno del apostolado y por ende cuál es su situación ante la jerarquía? Y con este motivo elaborar una elevada teología del laicado, porque es indudable que los principios fijados por los citados autores: el carácter del bautismo y de la confirmación son las piedras base sobre las que ha de levantarse la teología del laicado. El autor y los citados teólogos difieren, siempre que con esos principios se intente localizar, al fiel bautizado dentro del organismo eclesiástico; mas, al tratar de averiguar los fundamentos teológicos del laicado, no se oponen, se complementan.

II. Qué es la Acción Católica. Anotadas esquemáticamente la génesis y evolución histórica de la forma: Acción Católica, donde distingue con perspicacia, Acción Católica en general y Acción Católica estricta, se enfrenta el autor con la ardua tarea de la definición de Acción Católica estricta. Lo verifica dentro del más exacto rigor lógico: por el género próximo y la diferencia específica. Asigna, como género próximo, la participación de los fieles en el apostolado jerárquico, explicando el término par-

ticipación. Como diferencia específica: la organización peculiar de este organismo.

En esta segunda parte es donde trata también de averiguar de forma abreviada, no por ello carente de profundidad, el fundamento de los principios teológicos sobre los que debe descansar toda auténtica teología del laicado. Señala como tales: a) el bautismo, b) la gracia santificante, y c) la confirmación (págs. 232-250).

III. La Acción Católica a la luz del Derecho Eclesiástico. Toda la trama argumentativa de esta parte se reduce a un simple silogismo: a una mayor, a una menor y a una conclusión. Estudia primero la estructura jurídica de Asociación Eclesiástica con sus especies: Pías uniones, etc., estudio, que lo sitúa en el puesto de mayor del silogismo. A continuación opera la anatomía del organismo de la Acción Católica, investigación que le localiza a la Acción Católica como menor del silogismo. La conclusión es, por tanto, evidente; luego la Acción Católica es: un individuo de la especie jurídica constituída por las Pías uniones.

Reseña el autor, con cautela, que la mayor del organismo es, al igual que muchos otros conceptos jurídicos, una noción análoga, esto es: admite —dentro de su forma—una fluctuación de más y de menos. La Acción Católica pudiera ser una de las formas más nobles en el gremio de seres que moran dentro del instituto jurídico de Pía unión.

Fr. B. Gangoiti, O. P.

Dom Robert Lemoine, O. S. B.: *Le Droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts Séculiers*, 631 págs., en 4.º Museum Lessianum. Desclée de Brouwer, Bruges (Belgique), 1956.

El contenido de esta obra se distribuye en cuatro partes. Las dos primeras se refieren a las Congregaciones de varones y de mujeres, respectivamente; la tercera se ocupa de la vida religiosa después de la revolución francesa, y la cuarta contiene un estudio jurídico sobre los Institutos seculares.

Como preámbulo a esas cuatro partes dedica el autor un capítulo a exponer la noción y la historia de los estados de perfección, y el lugar que los Institutos seculares ocupan en la legislación canónica. Consagra otro capítulo a exponer la evolución de las ideas y del derecho desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVIII.

Comienza la primera parte declarando que los fundadores de Congregaciones de varones, en su mayoría, a excepción de los de clérigos regulares en el siglo XVI, se propusieron ofrecer modelos al clero secular, y por eso evitaron hacerse «regulares», lo cual es tanto como decir que no emitían votos solemnes, imponiendo, sin embargo, a sus miembros la vida de comunidad; con el tiempo introdujeron las «Sociedades de vida común sin votos».

Después de unas ligeras indicaciones sobre los Teatinos, Barnabitas, Escolapios y Padres de la Doctrina Cristiana, dedica sendos capítulos a la

Compañía de Jesús, al Oratorio de San Felipe Neri, al de Bérulle, a los Paúles, a los Eudistas, a los Sulpicianos y a la Sociedad de las Misiones extranjeras de París.

Por lo que a la segunda parte concierne, tienen cabida en ella las Ursulinas, Salesas, Hijas de la Caridad, Hijas de la Cruz, Damas de San Mauro, Casa real de San Ciro y Damas de San Luis, y las Vírgenes Inglesas.

La tercera parte se inaugura con unas consideraciones sobre la evolución de las ideas y del derecho durante el siglo XIX, y sigue con una revisión a la mayor parte de las Congregaciones de varones y de mujeres que fueron objeto de las dos anteriores partes.

En la cuarta parte, después de un comentario canónico a la Constitución «Provida Mater», al Motu Propio «Primo feliciter» y a la Instrucción «Cum Sanctissimus», nos brinda el autor con sendos estudios sobre la naturaleza de los votos en los Institutos seculares; parangón de estos Institutos con las otras formas reconocidas desde las Congregaciones religiosas hasta las Piadosas asociaciones; ensayo de comparación entre el derecho de los Institutos seculares y el derecho de los Religiosos, y por último hace una reseña de los diversos Institutos, así de los ya reconocidos por la Iglesia como de los que aún se hallan en vías de formación.

Cierran la obra seis apéndices donde se contienen: el Decreto «Ecclesia catholica» del 11 de agosto de 1889; la Const. «Provida Mater»; el Motu propio «Primo feliciter»; la Instrucción «Cum Sanctissimus»; una Declaración sobre el art. III de la «Provida Mater» y la Fórmula «Nihil obstat» para erigir un Instituto secular.

Es una obra muy interesante.

FR. S. ALONSO, O. P.

FR. R. IRIBARNE, O. de M.: *Los dos divorcios*. La legislación civil argentina a la luz de la legislación y doctrina de la Iglesia. 213 págs. Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1956.

La funesta ley permitiendo el divorcio vincular en la Argentina, aprobada y promulgada a fines del año 1954 por el Presidente Perón, estimuló al joven mercedario a publicar esta obra con el objeto de orientar a los fieles, a los jueces y abogados de su nación, indicándoles las normas a que deben atenerse ante los graves problemas que les plantea la nueva situación creada por dicha ley.

Divide la materia en dos partes. En la primera se ocupa del divorcio imperfecto. En la segunda estudia el divorcio perfecto o disolución del vínculo.

Van precedidas de una *Introducción* donde expone brevemente el matrimonio como institución natural, como institución canónica y como institución civil.

En la primera parte trata de la convivencia conyugal; de la separación privada (parcial y total); de la separación judicial: ante los tribunales eclesiásticos y ante los civiles.

En la segunda parte examina el divorcio perfecto frente a la doctrina: generalidades, doctrina de la Iglesia católica, posición de los antidivorcistas y de los divorcistas, teoría de las nulidades, la sanción del divorcio y sus antecedentes en la Argentina, el matrimonio civil, proyectos divorcistas, circunstancias inmediatas a la sanción del divorcio por el Presidente Perón, caracteres de esta ley, el divorcio civil frente a la doctrina moral católica respecto de los cónyuges, aplicabilidad de la doctrina en el divorcio argentino, doctrina moral respecto de los jueces y respecto de los abogados, el divorcio perfecto y el derecho penal canónico.

No cabe duda que esta obra puede prestar buenos servicios a los fieles de la Argentina, y por ello felicitamos a su autor.

Fr. S. Alonso, O. P.

Sancti Thomae Aquinatis: *Opusculum de ente et essentia.* Textus philosophici in linguam japonicam translati cura Instituti Sancti Thomae Aquinatis Kyōtoensis, 1. Kyoto, 1955. 102 pp.

El P. Pouliot, dominico canadiense y rector del Instituto «Santo Tomás de Aquino» de Kyoto asistió recientemente al Congreso Tomista Internacional de Roma en calidad de profesor de filosofía en la Imperial Universidad de Kyoto y delegado de la Sociedad de Filosofía Medieval del Japón Con este motivo ofreció al Sumo Pontífice Pío XII el primer fascículo de los textos filosóficos que ha empezado a traducir al japonés con la ayuda de un equipo integrado por dos Padres dominicos y diez seglares. Y he aquí que también nosotros hemos tenido el placer de satisfacer la humana curiosidad al recibir ahora para recensión el opúsculo aludido. Tiene el texto del opúsculo aquiniano en latín y japonés, con notas críticas en japonés y prefacio e introducción en francés. Casi una edición políglota, realizada por un especialista con la ayuda del profesor Akio Kusaka, con un soberbio aparato crítico y un análisis histórico-doctrinal del plan existencial del opúsculo que, aún para latinos, es un regalo editorial sumamente útil. Junto al texto latino, a la derecha, va el texto japonés, como un adorno de miniatura...

Mil enhorabuenas al P. Pouliot por este esfuerzo y por este logro; limitándonos al texto latino del opúsculo, ha realizado una obra verdaderamente benedictina cotejando códices y ofreciéndonos una lectura limpia y científica del «De ente et essentia». El texto japonés no lo entendemos, pero, según nos han dicho los entendidos, ha superado las enormes dificultades con que tropezaba la traducción con una habilidad dúctil y meritoria. Que las ediciones de textos filosóficos que inaugura con este opúsculo, en latín y japonés, vayan convirtiéndose en prontas realidades y que no se interrumpa, en el tiempo y en la presentación, la óptima labor ya iniciada con tan feliz y augural éxito.

A. Huerga, O. P.

MANUEL GONZALO CASAS: *Introducción a la Filosofía*. Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), 1955. 358 págs.

En los últimos años se han multiplicado extraordinariamente los tratados de Introducción a la Filosofía, que ha llegado a constituir una asignatura con fisonomía propia en el cuadro de los centros de estudio. Entre ellos nos complacemos en señalar el presente, que reúne cualidades sumamente estimables de claridad y de información selecta y exacta. Está pensado y escrito para la cátedra, y su autor no ha querido modificar el estilo directo, a veces quizá ligeramente familiar, que busca la comunicación con el alumno para ganar su interés. Sus capítulos son otras tantas lecciones de clase, que evocan el aula y el diálogo entre profesor y discípulos. Entre ellos destacaremos los consagrados a Platón, Aristóteles, Kant, Husserl, Scheler, Heidegger y sobre todo la detallada reseña de la filosofía en Argentina, que revela la pujanza del movimiento filosófico en la nación hermana.

Algún ligero reparo nos sugiere la noción de Filosofía, en la cual el autor adopta el criterio de distinción respecto de las ciencias en cuanto que la Filosofía versa sobre las causas últimas y las ciencias sobre las inmediatas. Ni este criterio, ni tampoco la seudodistinción entre Ciencias y Filosofía tienen fundamento en la verdadera tradición aristotélico-tomista. Consolidada esa distinción después de Kant, sus efectos no han podido ser más lamentables. Nada autoriza para separar lo que siempre estuvo unido, pues Ciencia y Filosofía no son más que dos nombres de una misma cosa, que se divide después en distintas ramas conforme a la diversidad de objetos sobre que versa su consideración y del distinto modo de considerarlos. Es necesario reaccionar contra esa falsa distinción, de raíz netamente positivista, que sólo ha servido para arrinconar la llamada Filosofía en un terreno cada vez más limitado, en el cual se pone en duda hasta el objeto que le corresponde. El mismo hecho de tantos libros como ahora se publican para tratar de investigar el objeto de la Filosofía, es ya de por sí bastante elocuente.

Tampoco estaría fuera de lugar examinar la oportunidad de las Introducciones a la Filosofía, tal como se multiplican en los últimos años. En lugar de una noción breve y clara de lo que es la Filosofía, que podría darse en tres o cuatro clases, se acumulan temas y sistemas que sólo es posible comprender después de una larga preparación y de un dominio a fondo de los problemas filosóficos. Por mucho que se esfuerce el profesor—y en el Sr. Casas este esfuerzo es ejemplar—nos asalta la duda de que un alumno que se inicia en la Filosofía pueda comprender el sentido de los sistemas de Kant, de la fenomenología y el existencialismo.

Nada pretendemos con esto rebajar el mérito del presente libro, que, repetimos, tiene cosas excelentes. Pero excelentes para inteligencias ya formadas. Sólo queremos insinuar un defecto común a los procedimientos actuales para iniciar en la Filosofía.

G. F.

MARIO CASULA, S. J.: *Maréchal e Kant*. Milano, 1955. Fratelli Bocca. 124 páginas. Archivum Philosophicum Aloisianum. Serie II; 8.

Se establecen en el presente estudio las relaciones entre el pensamiento de Maréchal y Kant, no en toda su amplitud sino solamente en el sector del a priori. Maréchal, en sus brillantes y coherentes *Cahiers* se había propuesto llegar a la médula del sistema kantiano, irle al cuerpo y al alma a Kant mismo y refutarlo de una manera atrevida y original: con sus propias armas. Estaba convencido que a Kant, más que contradecirlo, había que completarlo. Se podía comenzar con él, admitiendo los postulados del a priori, y del método, y se le podía forzar en la conclusión a llegar más allá de sí mismo en una superación realista del agnosticismo. Para esta grandiosa obra, que de suyo es irrealizable, Maréchal comenzó por interpretar a Kant, de manera nueva, original, como un filósofo realista que busca la solución al gran problema del *Uno y lo Múltiple*. Casula muestra cómo Maréchal comenzó por fabricarse un Kan: «presenta il *suo* Kant», «un Kant che aveva già l'impronta del Maréchal» (5-6). Para superar a Kant le bastará obligarle a admitir que el Absoluto metafísico interviene como constitutivo esencial del objeto fenomenal, que es objeto necesario del conocimiento, como condición intrínseca de posibilidad. Y por esta vía en su *Cahier V* intenta demostrar que Kant y Santo Tomás están acordes en lo fundamental: existe el a priori en el conocimiento, y en ambos sistemas tiene perfecta correspondencia. El a priori tomista incluye y sobrepasa al kantiano. Para comprender y refutar esta posición de Maréchal, Casula inicia su trabajo con el estudio de la problemática del a priori, y el paralelo entre la Crítica metafísica y la Crítica trascendental (11-33). Estudia a continuación la problemática del a priori en Maréchal (39-62) y la problemática en Kant (63-100). Por esta vía de exposición concisa, clara, llega a la conclusión de que Maréchal ha intentado lo irrealizable. Santo Tomás y Kant son opuestos. Todo intento de conciliación es vano e ilusorio. Maréchal llegó a una solución de compromiso, tendiendo un puente de enlace en el vacío. Falseó el sistema kantiano, al interpretarlo realísticamente, y fabricó una filosofía tomista idealizante. Y en este connubio híbrido Kant aparece como un tomista y Santo Tomás como un idealista (117). En breves páginas Casula nos ofrece lo sustantivo de la obra de Maréchal. Su estudio en este punto nos parece definitivo.

A. LOBATO, O. P.

MARCELINO MENENDEZ PELAYO: *La Filosofía española*. Selección e introducción de CONSTANTINO LASCARIS COMNENO. Biblioteca del Pensamiento Actual. Ediciones Rialp, S. A. Madrid, 1955. 481 págs. 65 ptas.

Una de las facetas más beneméritas de Menéndez y Pelayo fué su magnífica labor de reivindicación de la ciencia española. Para demostrar su tesis puso a contribución sus mayores esfuerzos, su tesón ejemplar y su trabajo incansable. Fruto de su labor fué el alumbramiento de ricos veneros culturales olvidados de nuestra Historia, y en cuyo hallazgo puede ser con-

siderado como auténtico descubridor. Uno de esos campos fué el de la Filosofía. Si bien la actitud personal de Menéndez Pelayo como filósofo no fué demasiado afortunada, careciendo de clarividencia y de solidez, no obstante su labor como historiador de la Filosofía es merecedora de todo reconocimiento. A él se debe el haber abierto amplios caminos cuya fecundidad ha sido aprovechada por sus sucesores. Lo poco o mucho que España puede presentar en el orden filosófico puede decirse que se conoce y se ha revalorizado a partir del polígrafo montañés. Por esto es muy oportuna en su Centenario esta selección, muy bien hecha y ordenada por Constantino Láscaris Comneno, a quien se debe también la hermosa y acertadísima Introducción que encabeza la obra.

G. F.

Antonio Rosmini nel Centenario della Morte. Saggi vari a cura de la Facoltá di Filosofía. Publicazioni dell'Universitá cattolica del Sr. Cuore. Milano, 1955. 324 págs

La Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán prosigue su tradición de celebrar el Centenario de los filósofos memorables con un volumen de estudios. El presente está dedicado a Rosmini en el Centenario de su muerte. Colaboran distintos profesores de la Facultad de Filosofía. El Padre A. Gemelli estudia *la génesis religiosa de la filosofía* de A. Rosmini; Francesco Olgiati sitúa la filosofía de Rosmini valorándola frente a la filosofía clásica y las filosofías modernas; E. Severino se ocupa críticamente del *innatismo*; I. Mancini, del *problema metafísico*; G. Aceti, de *la filosofía rosminiana del derecho y de la política*; G. Soranzo, de *la formación y desarrollo del patriotismo* de Antonio Rosmini; Pasinetti, de la controversia sobre la filosofía rosminiana en la «Civiltá Cattolica», y por fin Elisa Oberti hace apostillas al Congreso rosminiano de 1955 tenido en Stresa.

El presente volumen es homenaje al hombre laborioso, al sacerdote abnegado. La figura de Rosmini bajo estos aspectos es fascinante y merece todos los elogios. Ha suscitado siempre la admiración y el respeto. Pero los estudios aquí ofrecidos son también réplica digna a la filosofía rosminiana. Rosmini filósofo ha sido condenado, combatido, discutido. La Universidad Católica del Sacro Cuore no participó en el Congreso rosminiano ni envió su adhesión, y por ello fué criticada. Serenamente aquí ha expuesto sus razones. Los organizadores del Congreso intentaban *defender y difundir* la filosofía de Rosmini. La Universidad Católica nació en cambio para defender y difundir el tomismo, sistema incompatible con el rosminiano. No podía traicionarse a sí misma.

Merecen especial relieve los estudios del Padre Gemelli y de Olgiati Han abundado, con motivo del centenario, los panegíricos desmedidos a la filosofía rosminiana. Han sido muy escasos los estudios serenos y objetivos. Gemelli analiza la génesis religiosa del pensamiento rosminiano; Olgiati valora el sistema nacido bajo el impulso religioso.. Fué Rosmini hombre religioso, de vida interior profunda, de noble espiritualidad cristiana. A los 18 años encuentra la idea central de su sistema: la idea innata del ser,

que cree haber recibido de Dios mismo, como rayo que hace ver al alma, luz divina que ilumina y es objeto formal de la mente. Esta idea madre está en perfecto acuerdo con su religiosidad. Desde ahora la filosofía y la teología de Rosmini se desarrollan en función de su vida religiosa y de su ascética. «El sostiene—y para mí está aquí el gran equívoco—que la unión con Dios, que la fe le enseña y él vive intensamente, corresponde a la «idea del ser» de su sistema, la cual a su juicio unía Dios al hombre, y el hombre a Dios» (27). Por ello Rosmini pudo decir: «Estoy persuadido que mi doctrina es de Dios, y que El solo me la comunica» (28). Gemelli muestra que el factor religioso no puede olvidarse al querer explicar a Rosmini.

Olgiati se adentra con valentía a examinar el valor de la filosofía rosminiana. Los organizadores del Congreso tenían vivo interés en hacer resaltar de nuevo que Rosmini pertenece a la filosofía clásica. Bozzeti quiere concluir «que no existe verdadera antítesis entre Rosmini y Santo Tomás». Sciacca cree «irrefutable» la tesis de que Rosmini pertenece a la tradición de la metafísica clásica según la dirección platónico-agustiniana, y que «Rosmini y el rosminianismo auténtico representan aún hoy el capítulo más significativo y más rico en vigor especulativo de la moderna neoescolástica» (102). Olgiati muestra el «brillante confusionismo» de estos intentos. La conclusión de su estudio es la siguiente: «Soy de parecer que Rosmini no pertenece de hecho al pensamiento filosófico clásico, antes bien que representa una afirmación original del fenomenismo moderno; está colocado en un punto donde no es posible afirmarse: o se retorna a la filosofía clásica, o se procede hacia el idealismo absoluto. El rosminianismo no se me presenta ni con un colorido agustiniano, ni mucho menos con fisonomía tomista. Es un sistema que ocupa un puesto considerable entre las corrientes principales de la primera mitad del siglo pasado, pero desde el punto de vista de su idea central no ofrece una verdad de ayer ni de hoy. Y temo que el connubio entre la idea rosminiana y el espiritualismo no llevará al triunfo de la dirección clásica en la cultura contemporánea, sino que la dañará fatalmente...» (33-34-). Este juicio queda sobradamente probado a lo largo de su sereno y ponderado estudio.

Este volumen nos presenta a Rosmini y su filosoffía a la luz de la verdad.

A. Lobato, O. P.

J. M. Fragueiro Lascano: *Prioridad de la aprehensión del ente.* Separata de *Arqué,* II (1953), 25 pgs.

Examen del punto de partida de la crítica propuesto por J. Cifuentes (*El punto de partida de la filosofía,* Buenos Aires, 1941). Según Cifuentes tal sería la captación simultánea del yo y de la idea de ser. El autor hace ver la imposibilidad de aceptar tal simultaneidad defendiendo la primacía de la noción de ser como punto inicial de todo filosofar.

J. A.

LUIS FARRE: *¿Es el arte una máscara trágica?* Cuadernos de extensión universitaria. Universidad de Tucumán, 1955. pp. 40.

Corresponde este opúsculo del profesor Luis Farré a una serie de cuadernos de extensión universitaria que viene publicando la Universidad de Tucumán. Un puñado de reflexiones certeras sobre la posición pesimista de la estética moderna, hija de la filosofía de nuestro siglo. Esta postura pesimista se destaca más al compararla con la nota optimista de la estética medieval. Sin embargo se deja entrever una solución: esperamos que el arte no sea exclusivamente la «máscara trágica» que encubre la miseria existencial del hombre sino algo que nos pueda ligar con lo absoluto.

L. DE G.

FILIPPO PIAMONTESE: *L'intelligenza nell'arte.* Ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attivitá artistica. Milano (C. Marzorati), 1955, pp. 200.

La necesidad de encontrar unos principios fundamentales es que asentar la crítica del arte, ha llevado al autor, según confesión propia, a investigar en el campo de la filosofía del arte.

La obra comprende tres ensayos de filosofía del arte. El primero, fundamentalmente de carácter especulativo y teórico. Trata de fijar la función de la inteligencia en la actividad estética. Y esto en dos momentos: en el momento de la contemplación estética y en el momento de la producción o creación artística.

Los otros dos ensayos son de carácter más bien histórico. El primero se reduce a exponer el pensamiento estético de Antonio Rosmini y el segundo se ordena a proyectar sobre el problema planteado—función de la inteligencia en el arte—las aportaciones y la solución, más bien negativa, de la estética de B. Croce.

El autor se mueve con libertad dentro del campo de la filosofía tomista. Su primer ensayo, sobre todo, es un ejemplo más de cómo los principios tomistas, rectamente entendidos y desarrollados, conservan todavía plena validez y lozanía en el campo de la filosofía de la cultura.

El problema planteado es el siguiente: ¿Qué papel tiene la inteligencia en la actividad estética? ¿A quién hay que dar la preferencia en la actividad artística: a la inteligencia, a la sensibilidad o al afecto?

No anda desacertado el autor al relacionar este problema con la metafísica estética, aunque la exposición, a nuestro juicio, no esté bien estructurada y ordenada.

Ante todo, el autor admite la trascendentalidad del *pulchrum* y explica la omisión de Santo Tomás, porque en su pensamiento, dice, se reduciría a otros trascendentales, en particular al *verum* y al *bonum*. La dificultad está en determinar a cuál de ellos se acerca primordialmente. Aquí la opinión de los tomistas se divide. El autor se decide por el *verum*. Sin embargo no se identifica con él, por añadir al mismo la noción de bondad, objeto

del apetito. Esta posición determina ya una estética de tipo intelectualista, pero sin exclusivismos. La belleza es, ante todo, objeto de la inteligencia, pero con redundancia en el apetito.

Según esto, la actividad estética, en su momento contemplativo, es, ante todo, de tipo intelectual. Ahora bien, ¿cómo es percibida la belleza por la inteligencia, por abstracción o por reflexión? Según el autor, por una «intuición abstractiva», que consistiría en la percepción de la esencia, pero dotada del *esplendor* de la forma.

En un segundo momento, la actividad estética se orienta a la creación de la obra de arte. Ahora bien, por esta parte también se halla sellada con un carácter intelectualista.

En efecto, la operación artística hay que reducirla al *entendimiento práctico*. Aquí constituye un verdadero *habitus*, el hábito artístico, definido por los antiguos como «*recta ratio factibilium*». Unas atinadas observaciones sobre la solución del conflicto entre la libertad del artista y las reglas del arte, redondean esta visión intelectualista.

Finalmente, para completar el ensayo se añaden unos capítulos dedicados a la formación de la idea artística o *exemplar* y a la verdadera noción de *imitación* en arte.

La solución al problema planteado se desprende lógicamente de todo lo anterior: La actividad estética es fundamental y esencialmente de tipo intelectual. El sentimiento no es un constitutivo esencial, aunque tampoco una mera condición accidental, sino una *condición necesaria* de su existencia, en cuanto es un efecto necesario, que dimana de su misma esencia.

Los dos ensayos históricos, que ponen frente a frente dos estéticas tan opuestas, como la de Rosmini, que reduce el arte a la inteligencia, aunque deformándolo, y la de Croce, que lo reduce al sentimiento, contribuyen a obtener una visión clara del problema y de su solución, atenuando los posibles apriorismos.

En conjunto, una obra interesante, bellamente escrita, que, a pesar de algunos puntos discutibles, como lo de la «intuición abstractiva», la explicación del ejemplarismo de la idea, etc., trae positivas aportaciones, y sobre todo la valentía de proclamar el carácter intelectual de la estética en un siglo y en un ambiente fuertemente antiintelectualista.

L. DE G.

R. VARGAS, S. J.: *Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. 3.ª ed. Dos vols. de XXVIII-452 y XVI-424 págs. FAX. Madrid, 1956.

Dos tomos en cuarto, con un total de más de ochocientas páginas, dos partes y seis libros correspondientes, el primero al súbtítulo de «Influencia de María en la evangelización de América y desarrollo de su culto desde el descubrimiento hasta nuestros días», y los cinco restantes al de «Santuarios y devotas imágenes de María...» en las diversas tierras de Ibero-América, pues dedica incluso dos capítulos al Brasil.

Obra, por consiguiente, enciclopédica, de acarreo y segunda mano, tan meritoria por el trabajo que supone de consulta y extracto de innumerables autores, como tan floja por su carencia de crítica y examen sobre tradiciones, hechos y personas.

Ausencia de crítica que, en algún aspecto, puede engendrar confusión y desorientación en el lector. Así el capítulo XII del primer libro en sus dos primeros números: 1. «Los caudillos de la independencia y su devoción a María».—2. «La revolución americana no fué demagógica y anticristiana». Asuntos, sobre todo el segundo, que no pueden despacharse en tan pocas páginas con unas afirmaciones y unas cuantas citas de personajes contemporáneos cuando existe una abundante bibliografía sobre tema tan delicado y tan importante.

M. M.

A. M. D'Amato, O. P.: *Il camino di una grande idea. L'Ordine dei fratri predicatori.* Presentazione di F. Carnelutti. Zanichelli editore; Bologna, 1955. págs. XXIV-250, con ilustraciones fuera de texto. L. 1.000.

La Orden de Predicadores, a pesar de su gran vitalidad y de su extraordinaria influencia en la historia cristiana, es muy poco conocida fuera del radio de su acción apostólica. Se requiere, pues, que sus hijos emprendan también la tarea, a veces tan descuidada, de difundir sus méritos y su grandeza. Es lo intentado por el P. D'Amato en la presente obra. En estilo claro y sin pretensiones de sólida investigación, describe para el gran público las características fundamentales y la trayectoria histórica de la Orden de Predicadores. A través de sus páginas y su esmerada presentación, los lectores podrán conocer y estimar mejor esta Orden que tantos triunfos proporcionó a la Iglesia.

Fr. Manuel G. Bueno

J. Dal-Gal, O. F. M. Conv.: *San Pío X.* Introducción del Excmo. Señor Arzobispo-Obispo de Barcelona. Versión del italiano dirigida y revisada por F. Salva. Págs. XVIII-376. Ed. Cristiandad, Barcelona. Ptas. 120

Esta extensa biografía de San Pío X ha sido escrita con entrañable afecto por el P. Dal-Gal, que se honró con la amistad del Santo Pontífice y trabajó asiduamente en sus procesos de beatificación y canonización. La privilegiada situación del autor, que pudo utilizar las más seguras fuentes de información, dan a su obra una solidez histórica, que no es fácil encontrar en los numerosos escritos recientes sobre San Pío X. Devoción e historia, rasgos humanos y sublimidades divinas—de que está llena la vida del Santo—se hermanan hermosamente en esta excelente biografía.

Uno de los capítulos más interesantes es el dedicado a las luchas contra el impío gobierno de Francia, que tantas amarguras ocasionó al Santo y tantas injusticias cometió contra la Iglesia antes y después de llegar a la ruptura total de relaciones. Quizá la lectura de estos penosos aconteci-

mientos pueda dar alguna saludable lección a tantos franceses de hoy, que, incapaces de superar su apriorística aversión a España, no acertaron a ver en el reciente Concordato español ninguna positiva ventaja para el catolicismo.

En la traducción se notan de vez en cuando incorrecciones de alguna importancia, que dificultan o cambian el sentido. San Pío X, en los años que pasó en Tombolo como coadjutor, era llamado familiarmente por sus compañeros «el coadjutor de los coadjutores», porque en más de una ocasión los sacaba de apuros ministeriales; la traducción, en cambio, utiliza invariablemente la fórmula «capellán de los capellanes», menos exacta, porque el puesto que ocupaba el Santo es designado en castellano propiamente con la palabra *coadjutor* y no con la de *capellán*. Lucía Sarto, hermana del Santo y extraordinariamente parecida a él, recibía numerosas visitas de personas que querían contemplar un retrato vivo del Papa; tantas visitas llegaron a causarle fastidio e inventó una ingenua estratagema para burlar a la multitud de curiosos que *preguntaban por ella*; la traducción erróneamente habla de los visitantes, que *pedían por ella* (p. 334, nota 35). Tampoco faltan erratas, explicables tipográficamente, pero que alteran no poco el sentido. Así, por ejemplo, al enumerar los errores de los modernistas, se dice que negaban toda revelación *eterna* (p. 144), en vez de toda revelación *externa*. Alguna vez en las referencias aparecen confundidas las los colecciones *Acta S. S.* y *Acta A. S.*, como en la nota 8 de la p. 136.

Estos reparos accidentales a la obra los hacemos con la buena intención de mejorar la traducción. La obra en sí misma es de insuperable calidad y nadie podrá leerla sin sentirse atraído por la irresistible bondad de este Santo Pontífice y sin hacerse una idea grande de la santidad de la Iglesia, que fiada en Dios desafía impávida las más temibles tempestades.

Fr. A. Bandera, O. P.

Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat, por Dom Garcia M. Colombas («Scripta et documenta»). En 4.°, XXX-510 págs. Montserrat, 1955.

Los diversos trabajos parciales publicados en lo que va de siglo sobre García Jiménez de Cisneros despertaban cada vez más interés por ver realizado el estudio de conjunto acerca de una figura tan extraordinaria en la historia de la reforma religiosa y de la espiritualidad española. Precisamente esos trabajos parciales hacían asequible una labor de sí compleja y difícil, en que el esfuerzo individual no lograría dar pleno rendimiento. Allanado así el camino, ha podido presentarnos el Padre Colombás una obra acabada que perdurará en lo fundamental en cuanto a la información histórica, porque a la abundante documentación que se había logrado reunir sobre el tema, ha añadido nuestro autor, a pesar de las destrucciones vandálicas de los archivos monacales, otro caudal considerable casi exhaustivo recorriendo los diversos centros en que aún quedan restos de las actividades de García J. de Cisneros; y en cuanto al criterio con que enfoca las

cuestiones, por su ponderado miramiento en reflejar lo que da de sí esa documentación, sin aventurarse en conjeturas discutibles que nuevos hallazgos pueden desvanecer.

El libro, además de la introducción y apéndices sobre la bibliografía cisneriana, comprende doce capítulos. En ellos estudia la vida oculta de G. de Cisneros, o sea anterior a su elevación a puestos de mando, servicios prestados a la reforma durante su permanencia en San Benito, de Valladolid, la reforma de Montserrat, las diversas actividades desplegadas como superior de aquel monasterio y su intervención en la puesta en marcha de la Congregación vallisoletana, las constituciones ordenadas para cada una de las entidades que integran el monasterio montserratino, composición del *Exercitatorio* y del *Directorio de las horas canónicas*, doctrina de los mismos, administración del monasterio, participación de G. de Cisneros en la reforma general de los benedictinos españoles, últimas actividades, muerte, figura moral y vida póstuma. El cuadro es completo y la distribución de las partes resulta más acertada que la tradicional, vida y obras, según advierte el autor, porque en G. de Cisneros ambos elementos andan compenetrados.

Es aleccionador el desarrollo de los trabajos de G. de C. en pro de la reforma, primero aisladamente en Cataluña y luego en Castilla en compañía del abad general de la Congregación. En ambos casos contaba no sólo con el apoyo decidido de los Reyes Católicos, sino además con su estímulo constante aquí y en Roma, donde había que vencer intereses muy arraigados. A pesar de ello, el esfuerzo de los reformadores rara vez se vió coronado por el éxito. Casi podría decirse que no merecía la pena aquel derroche de sacrificios para tan exiguo fruto, añadiéndose además la contrapartida de incursión en censuras y de desavenencias, que tan mal cuadran entre religiosos del mismo instituto.

El autor acentúa la diferencia de temperamento y de proceder entre el abad de Montserrat, partidario de la reforma por la persuasión, y el abad general Pedro de Nájera, que no tenía inconveniente en recurrir a la imposición violenta cuando no bastaba la persuasión. Como resultado de esa diferencia temperamental sobrevino entre ellos primero el alejamiento, y después la ruptura, retirando Montserrat su obediencia al abad general.

En estas discrepancias el Padre Colombás se inclina por su protagonista Y es verdad que García J. de Gisneros no tenía temple de soldado para procurar la victoria a cualquier precio. Pero cabe preguntar si, tratándose de algo tan fundamental como la vida de observancia, alma de los institutos religiosos, no estaban justificadas esas medidas radicales contra la obstinación de los recalcitrantes. El Cardenal Cisneros las aplicó con éxito a sus religiosos claustrales, y en la reforma dominicana, plenamente lograda en Castilla y fuente de bienes sin cuento, se recurrió también en casos excepcionales a ese procedimiento. Es verdad que en el caso de los monasterios benedictinos se tropezaba además con el interés de los abades comendatarios; mas para orillar ese obstáculo se contaba con la voluntad decidida del Rey Católico. En suma, que poniendo en juego todos los medios, hay derecho a creer que la Congregación de Valladolid hubiera sido una reproducción de la de Santa Justina.

Fr. V. B. de H.

G. F. Rossi, C. M.: *Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt, O. P.* Collegio Alberoni, Piacenza, 1954, 35 pp.

Se recogen en este folleto datos muy interesantes sobre el desarrollo de la edición de las obras de Santo Tomás patrocinada por el gran León XIII, dedicando especial atención a la labor realizada durante 33 años por el P. Clemente Suermondt. Son bien conocidos y estimados sus esfuerzos al frente de la Comisión. Algunas insinuaciones que hace el autor pueden quedar reducidas a sus justos límites teniendo en cuenta su condición de discípulo y amigo.

S. P.

Isabel Flores de Lemus: *El fulgor de una púrpura.* 300 páginas con 26 fotografías. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14, Madrid, 35 ptas.

Libro de lectura fácil y sugestiva, en el que desfila la figura gigante del gran Cardenal español Rafael Merry del Val. A través de una profusión de datos, citas y documentos que no restan agilidad ni amenidad al estudio biográfico, se perfila el alma, dos veces aristocrática, por la sangre y por la santidad, de este gran español que llegó a ser Secretario de Estado con San Pío X, del que fué, además, entrañable amigo.

Obra que merece nuestro aplauso y que llevará a muchas conciencias el fulgor de una vida señera, impregnada de amor y ternura hacia las almas y de un celo infatigable en todas las misiones que le confiaran tres Pontífices. Libro oportuno en estos momentos en los que se estudia su proceso de beatificación, que se abrió en Roma el 26 de febrero de 1953.

J. R.

Antonio Martinez, S. J.: *Canciones de España* (Música y letra). Págs. 212. Ediciones Studium. Madrid, 1954. Ptas. 28.

El mérito principal de este repertorio de *Canciones de España* está, dice el P. Otaño en el prólogo, indudablemente en su oportunidad y conveniencia y en su carácter divulgador de nuestro riquísimo cancionero folklórico.

Dada la penuria que en España se siente de antologías prácticas, destinadas al fomento y propaganda del canto colectivo, la publicación de una obra de este género responde a una necesidad imperiosa.

El criterio selectivo del autor responde a la necesidad, que, como educador, ha sentido de animar la vida de la juventud con canciones fáciles de retener y propias para formar el gusto y despertar el sentimiento de nuestro rico lenguaje musical folklórico.

H.

ASCHENDORFF 1945-1955. *Zehnjahresverzeichnis*. Pgs. 164.

Este catálogo da una idea viva e impresionante del ritmo siempre acelerado con que la Casa Aschendorff prosigue su actividad editorial a pesar de las enormes ruinas que la guerra acumuló sobre Alemania y sobre el propio centro publicitario. 164 páginas de apretada letra para un catálogo en que se enumeran exclusivamente las obras editadas en estos diez años por la firma Aschendorff, son el testimonio más elocuente de la rápida reconstrucción de un pueblo y de una Casa Editora.

El catálogo comprende numerosas secciones. La primera, dedicada a religión y teología, se inicia con la obra cumbre de la Casa Aschendorff, que es la edición crítica de las *Obras Completas* de San Alberto Magno de la cual han sido publicados ya tres volúmenes y el cuarto aparecerá en fecha casi inmediata. En general podemos decir que no hay ninguna rama del saber que no se halle representada en el catálogo con alguna obra sobresaliente: ciencias eclesiásticas y profanas, investigación y enseñanza, monografías y manuales, etc., tienen todas numerosos títulos del más subido interés.

Por nuestra parte nos sentimos satisfechos de dar a nuestros lectores una idea de la ingente labor llevada a cabo por la Casa Aschendorff en circunstancias las menos favorables.

K.

LIBROS RECIBIDOS

BAC. Alfonso XI, 4. Madrid.

J. G. Arintero, O. P.: *Cuestiones místicas.* Págs. LVI-690. Ptas. 75.

Biografía y escritos de San Vicente Ferrer. Introducciones de J. M. de Garganta, O. P. y V. Forcada, O. P. Pgs. XXXII-730. Ptas. 75.

Dante Alighieri: *Obras Completas.* Ed. bilingüe. Versión castellana de N. G. Ruiz, con la colaboración de J. L. Gutierrez. Pgs. 1146. Ptas. 85.

Beauchesne. 117, Rue des Rennes. Paris.

Dictionaire de Spiritualité. Fasc. XXII-XXIII: *Direction spirituelle-Dorothée de Montau.* Col. 1089-1664.

Casulleras. Vía Layetana, 85. Barcelona.

J. Capmany, Pbro.: *"Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano.* Páginas 400.

Civiltà Cattolica (La). Via di Porta Pinciana, 1. Roma.

Bibliografía filosófica italiana (1900-1950). U-Z. 496. L. 3500.

Consejo S. de I. Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

A. Roldan, S. I.: *Metafísica del sentimiento.* Ensayo de psicología afectiva. Aplicaciones a la ontología y axiología. Pgs. 492.

Desclée de Brouwer. 22. Quai aux Bois. Bruges.

R. Lemoine, O. S. B.: *Le droit des Religieux.* Du Concile de Trente aux Instituts Séculiers. Pgs. 620. Fr. b. 400.

Guillaume de Saint-Thierry: *Lettre d'or. Traité de la vie solitaire.* Introduction, traduction et notes par J.-M. Dechanet, O. S. B. Pgs. 188. Fr. b. 69.

Desclée de Brouwer. 78, Rue des Saints-Pères. Paris.

Aspects de la Philosophie. Pgs. 380. Fr. 1500.

Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

J. M.ª de Corral: *El problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo.* Pgs. 275.

Euramérica. Sáinz de Baranda, 55. Madrid.

V. E. Tarancon: *¿Examen de conciencia o autocrítica?* Pgs. 320. Pts. 45.

A. Avelino Esteban: *Grito de alerta.* Pgs. 196. Pts. 35.

FAX. Zurbano, 80. Madrid.

F. Richter: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola.* Versión de Constantino Ruiz. Prefacio de Angel Santos, S. I. Pgs. XXXII-352. Pts. 65.

J. M.ª Granero, S. I.: *"Sentir con la Iglesia" y problemas modernos.* Pgs. 224. Pts. 37.

J. Remirez, C. M.: *La espiritualidad de San Vicente de Paúl.* Pgs. 344. Ptas. 32.

J. Bujanda, S. I.: *Adán y tú y la teología católica.* Pgs. 356. Pts. 33.

P. Steven: *Moral social.* Versión por J. Ortiz, Pbro. Pgs. 532. Pts. 120.

Negociad, mientras vuelvo. Regalo al patrono. *Pío XII y el problema social.* Selección de textos y versión por Salvador Blanco, Pbro. Pgs. 248. Pts. 33.

A. Gemelli, O. F. M.: *La orientación profesional.* Traducción de J. Fabregas, S. I. Pgs. IV-240. Pts. 38.

M. Zalba y J. Bozal, S. I.: *El magisterio eclesiástico y la medicina.* Pgs. 344. Pts. 50.

J. Goldbrunner: *Pastoral personal, psicología profunda y cura de almas.* Traducción de Constantino Ruiz. Pgs. 168. Pts. 32.

J. Geraud: *La salud en los candidatos al sacerdocio.* Prefacio del Cardenal Gerlier. Versión de J. Muñoz, S. I. Pgs. 236. Pts. 35.

P. Meseguer, S. I.: *El secreto de los sueños. Psicología. Metapsíquica. Teología.* Pgs. 288, Pts. 42.

Guadalupe. Mansilla, 3865. Buenos Aires.

Actas del Congreso de los Estados de Perfección (Buenos Aires, 3-11 de Marzo de 1954). T. I: *Religiosos.* Pgs. 876.

Herder. José Antonio, 591. Barcelona.

Orchard, Sutcliffe, etc.: *Verbum Dei.* T. II: *Esdras a Macabeos* Pgs. XVI-890.

J. Hirschberger: *Historia de la Filosofía.* T. II: *Edad moderna y contemporánea.* Traducción de L. Martinez Gomez, S. I. Pgs. VIII-568. Pesetas 135.

M. Müller: *Angustia y esperanza. Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo.* Versión y prólogo de M. Oltra, O. F. M. Pgs. 380. Pts. 52.

Instituto Español de Est. Eclesiásticos. Via Giulia, 151. Roma.

J. Fernandez Alonso: *La cura pastoral en la España romanovisigoda.* Pgs. XXIV-628. Pts. 120.

D. Mansilla: *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (965-1216) Pgs. XXXVIII-665. Pts. 360.

A. G. Lamadrid: *Los descubrimientos de Qumram.* Pgs. 414.

J. M.ª Gonzalez Ruiz: *San Pablo. Cartas de la cautividad.* Pgs. 454.

Mediaeval Ac. of America (The). 1430 Massach. Avenue. Cambridge 38. Massach.

AVERROIS CORDUBENSIS: *Commentarium medium in Aristotelis de Generatione et Corruptione libros.* Recensuit F. HOWARD FOBES adiuvante S. KURLAND. Pgs. XLIV-216.

Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

M. F. SCIACA: *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne.* Pgs. 70. Fr. b. 65.

Oficina de Estadística de la Iglesia. Granja, 7. Parque Metr. Madrid.

Guía de la Iglesia en España. Suplemento de 1956. Pgs. 238. Pts. 70.

Saint Mary of the Lake Seminary. Mundelein, Ill. (USA).

R. H. MCGLYNN: *The Incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus.* Pgs. VI-150.

Seminario de Barcelona.

J. CAPMANY, Pbro.: *La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica.* Pgs. 110.

Sociedad de Educación "Atenas". Mayor, 81. Madrid.

D. A. LORD, S. I.: *Frente a la rebelión de los hijos.* Pgs. 360. Pts. 40.

N. MARIN NEGUERUELA: *¿Por qué soy católico?* Pgs. 320. Pts. 35.

J. C. FEDERICI, S. I.: *Religión y cristianismo.* Versión de A. A. DE LINERA. Pgs. 482. Pts. 50.

MYRIAM DE G.: *Aguas vivas.* Versión de M. JIMENEZ-MILLAS. Dos volúmenes de 168 y 174 págs. Pts. 20 cada volumen.

G. COURTOIS: *La hora de Jesús* (2.ª serie). Versión de M. JIMENEZ-MILLAS. Pgs. 240. Pts. 35.

SILVERIO DE ZORITA, O. F. M. Cap.: *Alma de mujer.* Pgs. 152. Pts. 25

Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

L. VERHEYLEZOON, S. I.: *La devoción al Corazón de Jesús. Objeto. Fines. Práctica. Motivos.* Traducción de F. APARICIO, S. I. Pgs. 320. Pts. 60.

XAVERIUS AB ABARZUZA, O. F. M. Cap.: *Manuale theologiae dogmaticae.* T. II: *De Deo Uno, Trino, creante, elevante ac de novissimis.* Pgs. XXII-472. Ptas. 125. T. III: *De Verbo incarnato, de B. Virgine Maria, de gratia Christi et de virtutibus infusis.* Pgs. XXIV-652. Pts. 170.

R. VOILLAUME: *En el corazón de las masas. Las fraternidades del P. Foucauld.* Pgs. 383. Pts. 60.

Mons. LUIS MARTINEZ: *Camino regio del amor.* Pgs. 216. Pts. 40.

J. G. TREVIÑO, M. S. P.: *Si quiero ,puedo ser santo.* Pgs. 190. Pts. 30.

J. BICHLMAIR, S. I.: *Jesús, el varón ideal.* Versión de J. ARMELIN, S. I Pgs. 196. Pts. 30.

ODETTE PHILIPPON: *La esclavitud de la mujer moderna. La prostitución sin máscara.* Versión de A. A. DE LINERA. Pgs. 260. Pts. 45.

JEANNE CAPPE: *Virtudes y defectos de los niños.* Versión de F. APARICIO, Pbro. Pgs. 176. Pts. 30.

I. VAN HOUTRYVE, O. S. P.: *En el Espíritu de Cristo*. Versión de M. M. HUICI. Pgs. 80. Pts. 20.

DOROTHY FREMONT GRANT: *Conque ¿quieres casarte?* Versión de F. X. DE SANDOVAL. Pgs. 132. Pts. 25.

OWEN FRANCIS DUDLEY: *Tú y miles como tú*. Versión de A. A. DE LINERA. Pgs. 140. Pts. 25.

Università Gregoriana. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

A. ORBE, S. I.: *Los primeros herejes ante la persecución*. Pgs. XII-314

Sus propios autores han enviado las obras siguientes:

Florilegium morale Oxoniense. Pars 2.ª: *Flores Auctorum*. Text first published with introduction by C. H. TALBOT. Pgs. 208. Nauwelaerts, Louvain.

GODEFROY DE SAINT-VICTOR: *Fons philosophiae*. Texte publié et annoté par P. MICHAUD-QUANTIN. Pgs. 72. Nauwelaerts, Louvain.

Indice del tomo octogésimo tercero

(Enero-Diciembre de 1956)

ARTICULOS

	Pgs.
Alonso, Sabino, O. P.: Boletín de Derecho Canónico	87
Aniz, Cándido, O. P.: Concepto de obediencia perfecta	305
Beltran de Heredia, Vicente, O. P.: Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca	507
Diez de Triana, Desiderio, O. P.: La obediencia a la autoridad civil	383
Escamez, José M.ª, O. P.: La racionalidad de la obediencia	271
Forcada, Vicente, O. P.: Principios mariológicos de San Vicente Ferrer	29
Granero, Jesús M.ª, S. I.: San Ignacio de Loyola, al servicio de la Iglesia	529
Greenstock, David, T. O. P.: Otra vez el problema teológico	573
Lumbreras, Pedro, O. P.: Obediencia y profetismo	337
Marina, Bernardino, O. P.: La obediencia y el Magisterio de la Iglesia	355
Rodriguez, Victorino, O. P.: La culpa y su especificación	65
Tuya, Manuel de, O. P.: Valoración exegético-teológica del «Ave gratia plena»	3
Tuya, Manuel de, O. P.: Revelación profética con inspiración bíblica	473
Urdanoz, Teófilo, O. P.: Teología de la obediencia religiosa	219

Notas Críticas

Alonso Lobo, Arturo, O. P.: Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia	612
Greenstock, David, T. O. P.: La teología sacramental	601
Ramirez, Santiago, O. P.: Obras de San Alberto Magno	113
Ramirez, Santiago, O. P.: La historia de los dogmas en la prescolástica, de Landgraff	119

Bibliografía

Reseñas de libros	125, 423 y 619
Libros recibidos	212, 467 y 653

Indice de Autores de Libros reseñados

	Pgs.
Actas del Congreso de los estados de perfección	630
Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología	158
ADAMS: Sinfonía Negra	194
AGUSTIN: Obras. T. XIII: Tratados sobre el Evangelio de S. Juan.	141
ALBERTUS MAGNUS: Opera Omnia, t. XII.	113
ALCANTARA: Elementos de sociología cristiana	147
ALFONSO M. DE LIGORIO: Instrucción al pueblo: Decálogo y sacramentos	132
ALVAREZ: El Mensaje eucarístico	810
AMATO: Il camino di una grande idea. L'Ordine dei frati predicatori.	647
AMERI: Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Conceptione tempore Concilii Basileensis	625
Antonio Rosmini nel Centenario della Morte	643
ARBEO: Te vas haciendo hombre	629
Archivum Historicum Societatis Jesu: Commentarii Ignatiani	163
ARINTERO: Cuestiones místicas	632
ARNAIZ: Apóstol y mártir de Cristo	200
ARRANZ: Semblanza espiritual del Hermano Francisco Vilajosana.	174
ARROYO: Comisarios generales del Perú	199
ARRUPE: Yo viví la bomba atómica	197
ASCHENDORFF: Zehnjahresverzeichnis	651
ASCOLI: El alma de San Francisco	191
AUBERT: Le droit romaint dans l'oeuvre de Saint Thomas	443
AUGE: Daniel-Lamentations. Baruch-Lletra de Jeremías	624
AYALA: Consejos a los universitarios	206
AZCARRAGA: El Corso marítimo	164
BALIC: Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis	444
BAÑEZ: De sacramentis	130
BARON: Cómo embellecerás tu vida	198
BAYLE: El IV Centenario de Fr. Juan de Zumárraga	209
BAYLE: El Clero Secular en la Evangelización de América	161
BECAUD: L'Action instrument d'évangélisation	148
BEDOYERE: The Layman in the Church	145
BLANCO: La mejor parte. Regalo a la religiosa. Pío XII a las esposas de Cristo	181
BLANCO: Los adolescentes por dentro	168
BLANCO: Los jóvenes por dentro	183
BLANCO: Los niños, vistos por dentro	198
BLANCO NAJERA: La «ONU», vista por un obispo español	197
BLECUA: El criticón	211
BONIS: Posición filosófica de Menéndez y Pelayo	154

	Pgs.
Borgonovo: Manual ascético del Seminarista en vacaciones	177
Boschi: Digiuno eucaristico e Messe vespertine	151
Brandl: Die Sexsualetihk des heiligen Albertus Magnus	438
Brunner: Conocer y creer	156
Bryans: La victoria ciega	210
Buck: Diagnósticos de la vida juvenil	629
Buck: Ese hijo vuestro	196
Calatrava: Por un solo pensamiento	198
Calveras: Práctica de los Ejercicios intensivos	162
Calvete de Estrella: De Rebus Indicis	207
Camacho: Profilaxis Espiritual	202
Capánaga: San Agustín. Semblanza biográfica	187
Carrascosa: La Misa del enfermo	178
Carro: Estudios Jacobeos	462
Casanovas: San Ignacio de Loyola	150
Casanueva: Catecismo en ejemplos	175
Casas: Introducción a la Filosofía	641
Casula: Maréchal e Kant	642
Catalina de Siena: El Diálogo	150
Clamer: La Genèse	425
Coiazi: San Pablo Apóstol	183
Colombas: Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros	648
Combes: Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission	184
Connel: Puntos de teología moral	135
Copleston: Aquinas	153
Cotallo: El Bto. Juan de Avila	165
Courtois: El arte de educar a los niños de hoy	456
Courtois: ¿Sabemos educar?	203
Courtois: ¿Sabemos mandar?	456
Creus: Le problème de l'evidence de la religion	188
Cunninghan: The Indwelling of the Trinity	619
Chevrot: Nuestra Misa	173
Chevrot: Simón Pedro	635
Dal-Gal: San Pío X	647
Dal-Gal: El Cardenal Rafael Merry del Val	145
Dander: De Sacramentis Christi	129
Danse: La religión du Christ	636
Delgado: La Eucaristía, misterio de vida	434
Delhaye: Florilegium Morale Oxoniense	441
Dictionnaire de Spiritualité	138
Dillenschneider: Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial	444
Documentos Bíblicos	622
Dohen: El mandamiento nuevo	172
Dubarle: Les sages d'Israel	621
Elizalde: Las Inmaculadas de Murillo	194
Enciso: La muchacha y la pureza	201
Enrique del Sagrado Corazon: Los Salmanticenses	440

Pgs.

ESCUDERO: El voto solemne de pobreza 152
ESCUDERO: Los Institutos Seculares. Su naturaleza y su derecho... 139
Exposición bibliográfica mariana. Catálogo 445
FABER: Conferencias espirituales 179
FÁBREGA: Pasionario Hispánico 462
FARRÉ: ¿Es el arte una máscara trágica? 645
FERNÁNDEZ: Del materialismo marxista al realismo cristiano..... 154
FERNÁNDEZ: Metafísica del conocimiento en Suárez 155
FERRERES: Epítome de teología moral 134
FRAGUEIRO: Prioridad de la aprehensión del ente 644
Francisco de Asís 209
FRANCISCO DE SALES: Introducción a la vida devota..... 633
GABRIEL DE SANTA MARIA MAGDALENA: Breve Catecismo de la vida de oración 177
GALLINA: La Biblia para los niños 176
GARCIA DE CASTRO: Amor e imitación de la Virgen María 166
GAROFALO: Diccionario de teología dogmática 433
GARRIGOU-LAGRANGE: La unión del sacerdote con Cristo, Sacerdote y Víctima 163
GILBERTO DI TOURNAI: De modo addiscendi 442
GIUDICE: Il Vangelo 427
GOMÁ: Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia 425
GONZÁLEZ: Códigos de Malinas 453
GONZÁLEZ: Símbolo de los Apóstoles 146
GONZÁLEZ: Un misionero diplomático. El P. Victorio Ricci..... 178
GONZÁLEZ: El primer tiempo de elección según San Ignacio 631
GRENTE: Padre nuestro 454
GUARDINI: El mesianismo en el mito, la revelación y la política.... 461
GUÉRARD DES LAURIERS: Dimensions de la foi 186
GUERRA: Integralis conceptus maternitatis divinae juxta Carolum del Moral 446
Guía de la Iglesia en España. Suplemento de 1955 149
Hacia el cuarto año jubilar 205
HAYEN: L'Intentionnel selon Saint Thomas 437
HAZZUZ: Pensamientos y máximas de Sidi Abdurrahman Al-Maxdub 461
HEREDIA: Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo y leyenda de María 202
HERNÁNDEZ: Mater Amabilis. La Virgen reclamo fe Dios y espejo nuestro 167
HERNANDO: Fulgores de un sol 204
HERRERA: La Palabra de Cristo 141
HERRERA: La Palabra de Cristo, vol. VI 191
HEVIA: El espritu del cristianismo ruso 136
HILLAIRE: La religión demostrada 173
HILDEBRAND: Pureza y virginidad 170
HÖCHT: Los estigmatizados 181
HÜNERMANN: El coro de los Santos 131
IRIBARNE: Los dos divorcios 639

Pgs.

IRIBARREN: Introducción a la sociología religiosa 157
JUAN CRISÓSTOMO: Homilías sobre S. Mateo 450
KELLY: Juventud de hoy y castidad 169
KNOX: El torrente oculto 454
LABASTIDA: Jóvenes combatientes 200
LANDGRAF: Dogmengeschichte der Frühscholastik. Die Lehre von den Sakramenten. Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. 119
LANZA: Theología Moralis. Tom. II 431
LARRAYOZ: La vocación al sacerdocio, según la doctrina del Beato Juan de Avila 165
LASCARIS: La filosofía española 642
LEBRET: Civilisation 188
LECLERCQ: Mi vocación cristiana 133
LECLERCQ: Santa Catalina de Siena 172
LECLERCQ: Valores cristianos 137
LÉCUYER: Nuestro Padre Abraham 183
LEMOINE: Le Droit des Religieux du Concile de Trente aux Instituts Séculiers 638
LEMONNIER: Segunda campaña de Santo Domingo 198
LEMUS: El fulgor de una púrpura 650
Libro Mariano 445
LIPPERT: Visión católica del mundo 184
LISBONA: San José: Jornadas y Elogios 178
LOBO: Laicología y Acción Católica 636
LOETSCHER: Entrando en la vida. Una palabra a los jóvenes cuando se despiden de la escuela 203
LOMBARDI: Pío XII por un mundo mejor 190
LÓPEZ ESTRADA: La Diana de Montemayor 211
LORSON: El misterioso futuro de las almas y del mundo 185
LUCAS VERDÚ: Estado liberal de derecho y estado social de derecho 143
LUMBRERAS: Casos y lecciones del Quijote 193
LUMBRERAS: De fine ultimo hominis 436
LUMBRERAS: De spe et caritate 436
LLANOS Y TORRIGLIA: La vida hogareña a través de los siglos. Las casas del Rey Prudente 179
MAESANO: Frangite panem 177
MARC: Dialectique de l'Agir 441
MARC: Raison philosophique et religion révélée 441
MARMION: Jesucristo, ideal del sacerdote 129
MARTINEZ: La intimidad con Jesús 185
MARTINEZ: Canciones de España 650
MARTINEZ DE ANTOÑANA: Las preces litúrgicas en el Concordato.... 142
MARURI: El Cantar de los Cantares, ¿Se puede y debe leer? 176
Matrimonio, camino de santidad (El) 205
MATT: Ignace de Loyola 452
MAYOR: Sófocles, Edipo Rey 206
MENÉNDEZ PELAYO: La Filosofía española 642
MENESES: Por una auténtica espiritualidad seglar 172
MERTON: San Bernardo, el último de los Padres 454

Pgs.

MERTON: La senda de la contemplación 634
MIRALLES: Temas eternos 170
Misal Romano Diario y Vesperal 175
MONDRÍA: Epítome de teología moral 134
Monjes 163
MONSERRAT: Misal Romano Festivo 175
MORI: Il motivo della fede da Gaetano a Suárez 135
MOSCHNER: La oración cristiana 182
MUÑOYERRO: Código de deontología médica.—Moral médica en los sacramentos de la Iglesia. Código de Deontología farmacéutica. 628
MUÑOZ: Documentos bíblicos 622
NANITA: Trujillo 160
NAVAL: Curso de Teología Ascética y Mística 190
NAVARRO: Problemas médico-morales 143
NEUBERT: María en el Dogma 628
NEGUERUELA: Lecciones de Apologética 138
NIEDERMEYER: Compendio de medicina pastoral 134
NOLASCO: Existencia y vicisitudes del Colegio Gorjón 199
Nueva disciplina canónica sobre las monjas (La) 151
OLGIATI: Nuestros jóvenes y la pureza 174
ONETTI: Alma española 197
OSENDE: Lecciones de vida espiritual 634
OTERO DEL POZO: La eterna conjetura 171
OTTAVIANI: Deberes del Estado Católico con la Religión 136
PALAZZINI: Theologia moralis, t. II 431
PAPELL: La Raquel 211
PARENTE: Diccionario de teología dogmática 433
PATSCH: María, la Madre del Señor 192
PEDRAZ: Los resortes de la persuasión 458
PEINADOR: De iure et iustitia 432
PEINADOR: Salmo 118. Salmo de la Regla 164
PÉREZ: El Mundo Mejor y... los Colegios 195
PÉREZ: Lo de siempre 175
PETERS: Espiritualidad sacerdotal 635
PIAMONTESE: L'intelligenza nell'arte 645
PIAT: El Evangelio de la pobreza 635
PIO X: Acerbo nimis 192
PIOLANTI: Diccionario de teología dogmática 433
PLAZAOLA: Mario Gaitán 166
PLUS: La santidad en el catolicismo 169
POU: El príncipe constante 211
PREMM: Ein Lehrbuch der Dogmatik 129
Psicología y Pastoral 186
QUIJANO: Alma y paisaje de Iberoamérica 165
RAHNER: Ignace de Loyola 452
RAMELLA: La Internacional Católica 147
RAYMOND: Camino escondido 457
RAYMOND: De «cow-boy» a trapense 457
RAYMOND: Dios baja al infierno del crimen 171

Pgs.

RAYMOND: Dios, una mujer y el camino 457
REMIREZ: La oratoria sagrada: fundamento y técnica..... 456
REVUELTA: La luna de la sierra 211
REY: Madre 174
RICHETTI: Historia de la Liturgia 448
RODRIGO: Praelectiones theologico-morales Comillenses 429
RODRIGUEZ: Desde China 202
RODRIGUEZ Y GARCIA LOREDO: El estudio de la teología entre los seglares cultos 459
ROO: Gace and original justice according to St. Thomas 437
ROSCHINI: La Biblioteca Mariana Pío XII 447
ROSSI: Antiche e nouve edizioni degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino 443
ROSSI: Quid senserit S. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione 626
ROSSI: Il quarto pioniere della Commissione Leonina. P. Clement Suermondt 650
ROYO: Teología de la perfección cristiana 430
RUIZ: Padres Apologistas Griegos 140
RUISÁNCHEZ: El futuro es ya presente 455
SABATER: Derechos y deberes de los seglares 612
SAEZ: Los ascendientes de San Rosendo 208
SANTOS: Florilegio Latino 211
SARABIA: Constantino Magno 200
SARABIA: El Credo 164
SARABIA: La España de hoy y la España de mañana 206
SARDÁ Y SALVANY: Año Sacro. T. II 179
SCHEEBEN: Madre y Esposa del Verbo 627
SCHINCARIOL: El Magisterio de la Iglesia y la Escuela Argentina... 168
SEAGE: La Catequesis antigua 636
SEGARRA: Iglesia y Estado 460
SELVAGGI: Filosofía de las ciencias 155
Semana XII Española de Teología 130
Semana XIII Española de Teología..... 620
Semana XIV Bíblica Española 124
Semana XV Bíblica Española 428
SERTILLANGES: El Orador cristiano 157
SPICQ: Agapè Prolégomènes a un étude de Théologie néotestamentaire 423
STICCO: El ideal vale más que la vida..... 180
SUENENS: La Iglesia en estado de misión 459
SUENENS: Teología del Apostolado de la Legión de María 167
THELLIER DE PONCHEVILLE: Cristo en acción 192
THILS: ¿Apóstoles o testigos? ¿Trascendencia o encarnación?..... 132
THILS: Cristianismos y cristianismo 133
THOMAE AQUINATIS: Opusculum de ente et essentia 640
THOMAS D'AQUIN: Contra Gentiles. Livre deuxième 438
THOMAS AQUINAS: In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio 128

Pgs.

THOMAS AQUINAS: In Librum de Causis expositio 128
THOMSON: The Septuagint Bible 124
T'IEN CHWEN MIN: Rimas exóticas 208
TOMLIN: Living and Knowing 451
TORAL: Alma y paisaje de Iberoamérica 165
TORAL: Viñetas de la Biblia 195
TOTH: Formación religiosa de jóvenes 455
TRUJILLO: Evolución de la Democracia en Santo Domingo 159
VARGAS: Historia del culto de María en Ibero-América y de sus imágenes y santuarios más celebrados 646
VEIGA COUTINHO: Tradition et histoire dans la controverse moderniste 437
Verbum Dei. Tomo I y II 623
VEUILLOT: Notre sacerdoce 449
VIAL: Ignace d'Antioche 451
VILLALCBOS: Arte de la Poesía 210
VILLALOBOS: Flores del Camino 211
VITTONATTO: Il libro di Geremia 426
VIVANCO: Moral y pedagogía del cine 137
VRIES: Oriente Cristiano: Ayer 168
WALLENSTEIN: Guía práctica de la perfección cristiana 193
WELSERHEIMB: Kirchenväter an Laien. Briefe der Seelenführung ... 148
WICKI: Die Lehre von der himmlischen Seligkeit 439
WINOWSKA: El aventurero y el santo 194
WINOWSKA: El loco de Nuestra Señora 196
YURRE: Historia de la Filosofía griega 154
ZAFFONATO: Mente y corazón 457
ZARAGÜETA: Vocabulario filosófico 158
ZOFFOLI: I Passionisti. Spiritualità, apostolato 190
ZUNDEL: La pierre vivante 188
ZURDO: ¿Roma o Moscú? 196

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
20-I-1957

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA 20528

Teología Espiritual

Los Dominicos españoles comienzan a publicar con este título una revista dedicada al estudio científico de las cuestiones de espiritualidad. La revista editará tres fascículos anuales de unas 200 págs. cada uno. Tiene su sede en Valencia (Cirilo Amorós, núm. 56) y está bajo la dirección del conocido teólogo P. Marceliano Llamera.

COMPOSTELLANUM

El Seminario Mayor de Santiago, en colaboración con el Centro de Estudios Jacobeos, agregado al Consejo S. de I. Científicas, comenzó a publicar en 1956 la revista *Compostellanum*. Edita cuatro fascículos, dos de ciencias eclesiásticas y dos de estudios Jacobeos, que forman un volumen anual de unas 700 págs. «En la sección de ciencias eclesiásticas—dice la Dirección de la revista—damos preferencia, por su valor intrínseco y por el deseo reiteradamente manifestado de su pronta publicación, a las obras que ha dejado inéditas el insigne filósofo y teólogo Amor Ruibal».

AVISO PARA LOS SUSCRIPTORES

A causa de la reciente subida del precio del papel, regirán los siguientes precios de suscripción a partir del próximo año 1957:

España	**80 ptas.**
Portugal y América Española.	**115 ptas.**
Resto del extranjero	**140 ptas.**
Número suelto	**30 ptas.**

Imprenta MERINO.—Palencia

Precio: 25 Pesetas.